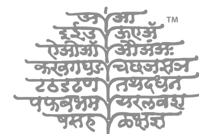
नवभारत

ऑक्टोबर २०१०

दोन खोल्यांच्या बिऱ्हाडीं। माझ्या घरीं मी वऱ्हाडी
किंवा सासरीं कऱ्हाडी। जामात की ।।

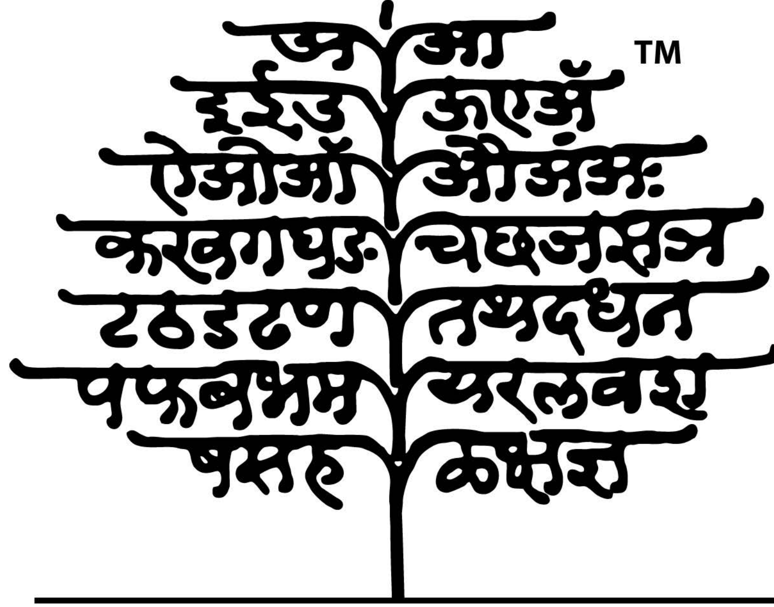
कष्ट होता चढे पारा। नाही क्विनीन उतारा;
अंगा झोंबे खारा वारा। अदृश्याचा ।।

अनुक्रमणिका





द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

आवाहन

'नवभारत' हे वैचारिक मासिक सुरू होऊन आता ६१ वर्षे झाली. साहजिकच मासिकाच्या मूळ कर्त्यांनी जे उद्देश डोळयांपुढे ठेवले होते, ते उद्देश स्वीकारून लिहिणारे लेखक व त्या उद्देशांविषयी आस्था बाळगणारे वाचक आता कमी होत चालले आहेत. तरीदेखील वैचारिक आदान-प्रदानाचे समर्थ व्यासपीठ म्हणूनच 'नवभारता' ने कार्य करीत राहावे असाच आमचा संकल्प आहे.

भारतीय परंपरेची ओळख व परिष्करण करून देणारे लेख येतच राहतील. परंतु, विज्ञान, अर्थकारण, तत्त्वज्ञानातील आधुनिक विचारप्रवाह, इतिहासलेखनाला आलेले नवे रूप इत्यादी विषयांची भाष्यरूपाने ओळख करून देणे, नवीन ग्रंथांची समीक्षा करणे, लोकसाहित्य, दलित-वाङ् मय यांना जी काळानुरूप वळणे मिळत आहेत त्यांचा मागोवा ठेवणे या विषयांवर भर देणे अगत्याचे झाले आहे. लघुकथा, ललित लेख व कविता या 'नवभारता' पूर्वीही कक्षेबाहेर ठेवल्या नव्हत्या व आताही त्या कक्षेबाहेर ठेवलेल्या नाहीत.

आज तालुक्याच्या ठिकाणी महाविद्यालये निघाली आहेत. येथील शिक्षण मराठी भाषेतून चालते व ते योग्यच आहे. तथापि, इंग्रजी वा अन्य भारतीय भाषांतील विचारप्रवाहांशी या शिक्षणाचा संबंध राहू नये, ही खेदाची गोष्ट आहे. या महाविद्यालयातील ग्रंथालयात अद्ययावत् पुस्तके येत नाहीत व आली तरी ती वाचून सकस चर्चा करतील असे अभ्यासूंचे गटही सहसा असत नाहीत. आमचे अनेक विद्यार्थी या महाविद्यालयातून प्राध्यापक व प्राचार्य आहेत. त्यांनी ही व्यथा आमच्यापाशी बोलून दाखविली व असेही सांगितले की, 'नवभारता'तील काही लेखांच्या छायांकित प्रती काढून त्यांनी विद्यार्थ्यांना आवर्जून वाटल्या.

आमची अशी खात्री आहे की, महाविद्यालये, तेथील प्राध्यापक व विद्यार्थी तसेच गावोगावी विखुरलेले अभ्यासू नागरिक यांना 'नवभारत' वाचण्याची व त्यातील लेखांवर चर्चा करण्याची सवय लागून जाईल. या सर्वांना आपले दर्जेदार लेख 'नवभारत' कडे अवश्य पाठवावेत.

यासाठी 'नवभारता'चा प्रसार झाला पाहिजे. आमची वाचकांना अशी विनंती आहे की, त्यांनी 'नवभारता'ला वर्गणीदार मिळवून देण्याची मोहीम चालवावी. जो वाचक पाच वर्गणीदार मिळवून देईल त्याने सहाव्या व्यक्तीचे नाव व पत्ता कळवावा. त्या सहाव्या व्यक्तीला 'नवभारता' चे अंक वर्षभर आमच्याकडून विनाशुल्क पाठवले जातील. वर्गणीदार कोणत्याही महिन्यापासून होता येते.

वर्षाची वर्गणी रू. ३००/- असून वर्गणी, चेक/डी.डी./मनिऑर्डर यांच्याद्वारे 'नवभारत'च्या पत्त्यावर पाठवावी. चेक/डी.डी. 'नवभारत' मासिक, या नावाने ३१५, गंगापुरी, वाई ४१२८०३ या पत्त्यावर पाठवावे.

– संपादक मंडळ

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ६४ । अंक १ । ऑक्टोबर २०१०
भाद्रपद-आश्विन शके १९३२
वार्षिक वर्गणी ३०० रूपये
या अंकाची किंमत रू. ३०/-

नवभारतची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

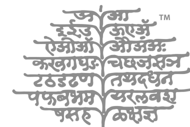
मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

*नवभारत, ऑक्टोबर १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).
फोन : (०२०) २५६७४०९३.

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
घ. वा. जोशी
व्यवस्थापक, नवभारत मासिक
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५, गंगापुरी,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा)
फोन : (०२१६७) २२०००६.

अनुक्रमणिका





नवभारत

ऑक्टोबर २०१०

अनुक्रमणिका

जॉन रॉल्स राजकीय न्याय व पर्यायी राज्यव्यवस्था

– प्रा. अशोक चौसाळकर

जॉन रॉल्स हा विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धातील एक अत्यंत महत्त्वाचा तत्त्वज्ञ मानला जातो. कारण त्याने न्यायसिद्धांताची नव्याने मांडणी केली. त्याने मांडलेल्या सिद्धांताचा प्रभाव प्रत्यक्षात वेगवेगळ्या देशांतील राजकीय धोरणांवर पडलेला आपणास दिसून आला. त्याने प्रथम १९७१ साली न्यायाचा सिद्धांत हा ग्रंथ लिहिला. हा ग्रंथ-राज म्हणजे रॉल्सने लिहिलेल्या वेगवेगळ्या न्यायविषयक लेखांचा संग्रह होता. पण रॉल्सने मांडलेल्या न्यायसिद्धांताने अनेक नवे प्रश्न निर्माण केले. त्याने उपयुक्ततावाद्यांच्या न्याय कल्पनेस आव्हान दिले आणि सामाजिक कराराच्या कल्पनेचे पुनरुज्जीवन केले. रॉल्सच्या विचारांवर मोठेच विचारमंथन झाले आणि त्यांनंतर त्याने १९९३ साली राजकीय उदारमतवाद (Political Liberalism) हा ग्रंथ लिहून आपल्या काही भूमिका स्पष्ट केल्या. "न्याय म्हणजे रास्तपणा" हा सिद्धांत त्याने एक राजकीय संक-ल्पना म्हणून मांडला. न्याय म्हणजे रास्तपणा हा सिद्धांत राजकीय उदारमतवादी विचार म्हणून मांडत असताना त्याचे उपयोजन खुल्या समाजात जेथे वेगवेगळ्या संस्था व विचार कार्यरत आहेत तेथे कशा प्रकारे करावे याचे विवेचन रॉल्सने केले. खरे म्हणजे त्याने याची सुरुवात 'Distributive Justice' या आपल्या निबंधात केली होती. राजकीय उदारमतवादाच्या संदर्भात वेगवेगळ्या रचना व आकार धारण करणाऱ्या राजकीय व्यवस्था आपणास न्यायाच्या सिद्धांतावर कशा उभा करता येतील व या बहुविध राजकीय संकल्पना व विचार यांतून एक प्रकारची सहमती कशी निर्माण करता येईल याबाबत त्याने विचार केला.

रॉल्सची न्यायकल्पना :

'स्वातंत्र्य समता व न्याय' या ग्रंथात राजकीय तत्त्व-ज्ञानातील या तीन महत्त्वाच्या संकल्पना आधुनिक पाश्चि-मात्त्य तत्त्वज्ञानातील जेष्ठ तत्त्वज्ञ कशाप्रकारे समजावून सांगतात हे सांगण्यासाठी प्रा. रेगे यांनी त्यांच्या महत्त्वाच्या लेखांचे अनुवाद केले. हे भाषांतरीत लेख 'नवभारतात' प्रकाशित झाले होते. त्यात जॉन स्टुअर्स मिलपासून जॉन रॉल्स पर्यंतच्या तत्त्वज्ञांचे विचार मराठी भाषेमध्ये आणले आहेत. मात्र रॉल्सच्या निबंधांचे भाषांतर करण्या-ऐवजी त्यांनी त्याच्या 'Justice as fairness'. निबंधाचा परिचय करून दिला आहे. नंतर या विवेचनाचा विस्तार त्यांनी ऋजुता या स्वरूपातील न्याय या परिचयपर निबंधात केला आहे fairness साठी त्यांनी सरळपणा रास्तपणा व ऋजुता हे वेगवेगळे मराठी शब्द वापरले आहेत. रॉल्सची न्यायाची संकल्पना प्रा. रेगे यांनी एकूण ४० पानात समज़ावून सांगितली आहे. मराठीत पहिल्यांदाच एवढ्या समर्थपणे रॉल्सची न्यायकल्पना मांडण्यात आली. रॉल्स हा छोटी छोटी वाक्ये लिहितो. त्याचे लिखाण अल्पाक्षर रमणीय या सदरातले असते पण त्याच्या या वरवर दिसणाऱ्या सोप्या वाक्यांत खोल अर्थ दडलेला असतो. त्यामुळे त्याचा दोन तीन पानांचा निबंध समजावून घ्यायला खूप मेहेनत घ्यावी लागते. प्रा. रेगे यांनी रॉल्सच्या न्याय म्हणजे रास्तपणा या निबंधाचा करून दिलेला परिचय समजावून घ्यायला खूप मेहेनत घ्यावी लागते. प्रा. रेगे यांनी रॉल्सच्या 'न्याय म्हणजे रास्तपणा' या निबंधाचा अत्यंत चोख अशा भाषेत परिचय करून दिला आहे. प्रा. रेगे यांच्या मते रॉल्सने न्यायाची जी कल्पना मांडली ती ग्रीक काळांपासून सोफिस्टांपासून प्रचलित असलेल्या न्यायविषयाच्या एका विचारसरणीशी संबंधित आहे. ही विचारसरणी Nomos वर म्हणजे सामाजिक करारावर वा भारतीय परंपरा सांगते त्या 'समया' च्या संकल्पनेवर आधारलेली होती. पण पारंपरिक करारांपेक्षा रॉल्सची कल्पना वेगळी आहे. कारण पारंपरिक विचार-सरणीत माणसे आत्महितलक्षी वा थोडक्यात स्वार्थी असतात असे मानण्यात येते. पण या विषयीची सार्वत्रिक उपपत्ती रॉल्स मान्य करीत नाही. कारण त्याच्या मते जेथे न्यायाचा प्रश्न उपस्थित होते तेथे दोन किंवा अधिक

पक्ष असतात. प्रत्येक पक्ष आपली बाजू मांडित असतो. पारंपरिक करार कल्पनेत सामाजिक कराराचा उद्देश अराजकसदृश परिस्थितीतून राज्याची वा नागरी समाजाची निर्मिती करणे हा आहे. त्यात सर्वांच्या हितासाठी एकमताने सर्वांनी सार्वभौम राजाच्या आज्ञांचे पालन करावे असा संकेत स्वीकारलेला असतो. पण रॉल्सला कराराद्वारा एखादा समाज वा सामाजिक व्यवहार प्रस्थापित करावयाचा नाही किंवा आपापले हितसंबंध सांभाळीत स्पर्धेत भाग घेणाऱ्या व्यक्ती कोणत्या रणनीतिद्वारा आपले जास्तीत जास्त हित साध्य करतात हे सांगावयाचे नाही. रॉल्सच्या सामाजिक करारात व्यक्ती जे सामाजिक व्यवहार अगोदरच प्रस्थापित झाले आहेत किंवा नव्याने स्थापन करावयाचे आहेत ते कितपत न्याय्य आहेत याचे मूल्यमापन करणारी काही तत्त्वे सर्वानुमते एकत्र येऊन ठरवतात. समाजात जे व्यवहार चालतात त्याबद्दल न्यायाचे प्रश्न निर्माण होऊ शकतात. ते कोणत्या तत्त्वाच्या आधारावर न्याय्य ठरवायचे हे आपणास ठरवावे लागते. उभयपक्षी मान्य होतील अशी न्यायाची तत्त्वे असू शकतात. याबाबत विचार करीत असताना आपण ही गोष्ट मान्य केली पाहिजे की न्याय ही एक प्राथमिक नैतिक कल्पना आहे सामूहिक व्यवहारात सामील झालेली व्यक्ती सर्वसंमत अशा काही तत्त्वांना अनुसरून त्या व्यवहाराच्या संदर्भात आपल्या वाट्याला जे लाभ आणि भार येतील ते स्वीकारते. आणि विशिष्ट प्रसंगी या तत्त्वामुळे आपल्या हितसंबंधास बाधा आली तरी ती त्यांचा भंग करीत नाही. दुसरी गोष्ट म्हणजे रास्तपणा (Fairness) हा न्याय कल्पनेचा गाभा आहे. ज्यांचा एकमेकावर काही अधिकार नसतो अशा स्वतंत्र व्यक्तींना सर्वमान्य होतील अशी तत्त्वे असतात या शक्यतेमुळे रास्तपणाची कल्पना प्रा. रेगे यांच्या मते न्यायाच्या दृष्टीने मूलभूत ठरते. रॉल्सच्या न्याय कल्पनेत दोन तत्त्वे समाविष्ट करण्यात आली आहेत. ही दोन तत्त्वे खालील प्रमाणे आहेत.

१) व्यवहारात सहभागी होणाऱ्या प्रत्येक व्यक्तीला शक्य तितक्या अधिक स्वातंत्र्याचा वा मोकळिकीचा अधिकार असतो. पण या अटीवर की हे स्वातंत्र्य इतरांच्या तेवढ्याच स्वातंत्र्याशी सुसंगत असले पाहिजे.

२) एखाद्या सामाजिक व्यवहारात जर काही विषम रचना असेल तर तिच्यामुळे त्या व्यवहारात सहभागी असणाऱ्या प्रत्येकाचा लाभ होईल असे मानणे सयुक्तिक ठरेल असे असेल तरच ती विषमता स्वीकारार्ह असते. नाही तर ती स्वैर असते. शिवाय अशा रचनेत जी अधिकारपदे व स्थाने इत्यादी अंतर्भूत असतील आणि ज्यांच्याशी हे विषम लाभ व भार निगडित असतील ती अधिकारपदे सर्वांना खुली असली पाहिजेत. जेथें सर्वांना समान संधीचे तत्त्व मान्य करण्यात आले आहे. प्रा. रेगे यांच्या मते या न्याय कल्पनेत स्वातंत्र्य, समता व व्यक्तीचे हित साधणे अभिप्रेत आहे. ते लिहितात "जेव्हा स्वायत्त व्यक्ती–ज्यांचा ऐकामेकावर अधिकार नाही अशा व्यक्ती –एकत्र येतात व काही अटीवर सामाजिक व्यवहारात भाग घ्यावयाचे ठरवतात तेव्हा कोणावर किती भार पडणार आहे आणि त्याला किती लाभ होणार आहे, या विषयीच्या ज्या अटी असतात त्या सर्वांना मान्य असतात त्यांच्या विषयी कुणाचे गाऱ्हाणे नसते. तो व्यवहार रास्त व ऋजु व्यवहार असतो" या व्यवहारात जो सामील होतो त्याच्यावर कर्तव्याचे बंधन येऊन पडते आणि हे कर्तव्य म्हणजे या व्यवहारात सामील होताना त्याचा जो लाभ होतो तो स्वीकारत असतानाच त्या व्यवहारातील भागीदार म्हणून जो भार त्याच्या वाट्याला आलेला असतो तो त्याने उचलला पाहिजे. प्रा. रेगे यांनी न्यायाच्या सिद्धांताचे अशा प्रकारे चोख विवेचन केले आहे.

जॉन रॉल्सने आपल्या 'Justice as Fairness a restatement' या ग्रंथात न्याय संकल्पनेची एक राजकीय संकल्पना म्हणून फेर मांडणी केली आहे. यासंबंधात त्याने केलेल्या मांडणीची ओळख करून देणे हा या टिपणाचा उद्देश आहे.

जॉन रॉल्स न्यायाच्या दोन तत्त्वांना सांधणाऱ्या तत्त्वांस difference principle वा भिन्नत्त्वाचे तत्त्व असे म्हणतो. हे तत्त्व स्वातंत्र्याच्या पहिल्या तत्त्वाच्या व सर्वांना समान संधी उपलब्ध करून देणाऱ्या दुसऱ्या तत्त्वाच्या अधीन राहून कार्य करते. समाज सहकार्याच्या तत्त्वावर काम करतो. सहकार्याशिवाय उत्पादन शक्य नसते व उत्पादनाशिवाय न्याय्य वितरणही शक्य नसते. हे भिन्नत्वाचे तत्त्व सामाजिक व राजकीय संस्थांच्या अंतरंगात कार्यरत राहून न्यायाच्या दोन्ही तत्त्वांची पूर्ती करते. समाजात

संपत्तीची आणि उत्पन्नाची कितीही विषमता असू देत आणि समाजात लोक इतरांपेक्षा जास्तीत जास्त मूल्ये प्राप्त करण्याचे कितीही प्रयत्न करत असू देत, भिन्नत्वाचे तत्त्व असे प्रतिपादन करते की सध्याच्या समाजात अस्तित्वात असणाऱ्या विषमता समाजातील सर्वात जास्त वंचित घटकांच्या लाभाच्या असल्या पाहिजेत. तसे होत नसेल तर अशा प्रकाराच्या विषमतांना मान्यता देता येणार नाही. समाजाजवळ असणारी संपत्ती व त्यापासून वंचितांना मिळणारा लाभ तो समाज कशाप्रकारचे जीवन जगू इच्छितो यावर अवलंबून असतो. स्वातंत्र्याला या अर्थाने आपण प्राधान्य देतो की आपल्यावर कोणत्या प्रकारचे व किती काम करावे याबाबतची सक्ती करता येत नाही. काम करणाऱ्या लोकांना समाज कोणत्या प्रकारचे आर्थिक उत्तेजन देतो यावर त्यांच्या कामाचे स्वरूप व त्याबाबतचे त्यांचे संकल्प अवलंबून असतात. कारण भिन्नत्वाचे तत्त्व परस्परहितांवर आधारलेले आहे. समाजाजवळ कितीही संपत्ती असली तरी सध्याच्या विषमता इतरांच्या व आपल्या स्वतःच्या फायद्यासाठी आवश्यक आहेत.

राजकीय दृष्ट्या रॉल्सने उदारमतवादाचा पुरस्कार केला आहे. आर्थिक बाबतीत राज्याच्या हस्तक्षेपाच्या तो विरोधात आहे. या व्यवहारांचे नियमन राज्यसंस्थेपेक्षा बाजारपेठेने करावे असे त्याचे मत आहे. कारण राज्यसंस्थेपेक्षा बाजारपेठ जास्त तटस्थपणे आणि निःपक्षपातीपणे काम करते असे त्याचे मत आहे. राजकीय न्यायाचा विचार करीत असतांना रॉल्सने खासगी मालमत्तेचा हक्क मान्य करणाऱ्या लोकशाहीची कल्पना मांडली आहे. न्यायाच्या तत्त्वावर आधारलेली सुसंघटित लोकशाही व्यवस्था आपल्या विविध संस्थांतून न्यायाच्या तत्त्वांस कार्यरत करते. स्वतंत्र व समान व्यक्तीमधील रास्त सहकार्यावर समाजव्यवस्था आधारित असते.

न्याय व राजकीय व्यवस्था :

राजकीय व्यवस्थांचा विचार करीत असतांना रॉल्सने पाच प्रकाराच्या व्यवस्थांची मांडणी केली आहे. त्याच्या मते या व्यवस्था म्हणजे

१) मुक्त अर्थव्यवस्थेवर आधारलेली भांडवलशाही व्यवस्था
२) कल्याणकारी राज्य भांडवलशाही
३) केंद्रनियंत्रित अर्थव्यवस्था असणारी राज्य समाजवादी व्यवस्था
४) खासगी मालमत्ता मान्य करणारी लोकशाही व्यवस्था
५) उदारमतवादी (लोकशाही) समाजवादी व्यवस्था

या पाच व्यवस्थापैकी पहिल्या तीन व्यवस्थांवर रॉल्सने टीका केली असून नंतरच्या दोन व्यवस्था आपल्या न्यायाच्या तत्त्वाच्या आधारावर आपणास विकसित करता येतील असे मत मांडले आहे.

त्याच्या मते कोणत्याही राजकीय व्यवस्थेचा अभ्यास करीत असतांना आपणास चार बाबींचा विचार करावा लागतो. पहिली गोष्ट म्हणजे ती व्यवस्था सत्यावर व न्यायावर आधारलेली आहे का? दुसरी गोष्ट या व्यवस्थेने निर्माण केलेल्या ज्या विविध रचना संरचना आहेत त्या व्यवस्थेने ठरविलेल्या ध्येय धोरणांना मूर्त रूप देण्यास सक्षम आहेत का? तिसरी गोष्ट म्हणजे त्या राज्यात राहाणारे नागरिक त्यांच्या न्याय्य संस्थांनी निर्माण केलेले नियम व कायदे योग्य प्रकारे पाळतात का? भ्रष्टाचाराचा प्रश्न याचाच भाग आहे; आणि चौथी गोष्ट म्हणजे ज्यांच्यावर राज्य चालवण्याची व ध्येयपूर्ती करण्याची कामगिरी सोपवण्यात आली आहे ते लोक त्यांच्या कामात वाकबगार आहेत का?

न्यायाच्या तत्त्वाच्या आधारे जॉन रॉल्सने वेगवेगळ्या राजकीय व्यवस्थांचे परीक्षण केले आहे. त्याच्या मते मुक्त आर्थिक स्वातंत्र्याचा पुरस्कार करणारी भांडवलशाही व्यवस्था न्यायाच्या सिद्धांतास बाधा आणते कारण त्याद्वारा केवळ औपचारिक समता प्राप्त होते. समान राजकीय स्वातंत्र्य आणि रास्त प्रकारची संधीची समानता त्यांतून प्राप्त होत नाही. आर्थिक कार्यक्षमतेवर व वृद्धीवर तिचा भर असतो.

कल्याणकारी राज्याची भांडवलशाही व्यवस्था रास्त मूल्यांवर आधारलेल्या राजकीय स्वातंत्र्यास नकार देते. सर्वांना समान संधी देण्याचे तत्त्व ती काही प्रमाणात मान्य करते परंतु ती साध्य करण्यासाठी आवश्यक असणाऱ्या धोरणांची ती अमंलबजावणी करीत नाही. नैसर्गिक साधने व मालमत्ता यांच्या मालकीच्या संदर्भात मोठ्या प्रमाणात असणाऱ्या विषमतेस ही व्यवस्था मान्यता





देते. पण त्याचा उद्देश अर्थव्यवस्थेचे नियंत्रण व राजकीय सत्ता मूठभर लोकांच्या हातात असावी हाच असतो. कल्याणकारी राज्यात समाजातील विविध थरांतील लोकांना अनेक सोयी आणि सुविधा पुरविल्या जातात आणि लोकांच्या मूलभूत गरजा पुरविण्याकडे लक्ष दिले जाते. परंतु या व्यवस्थेत समाजातील सामाजिक व आर्थिक विषमतांचे नियमन करणारे परस्परहिताचे तत्त्व अमान्य करण्यात आहे आहे. म्हणून ही व्यवस्था देखील न्यायाच्या तत्त्वास बाधा आणते.

केंद्रद्वारा नियंत्रित अर्थव्यवस्थेवर आधारलेली राज्य समाजवादाची व्यवस्था एकापक्षाच्या अधिपत्याखाली काम करते. तेथे लोकांना समान अधिकार व स्वातंत्र्य प्राप्त होत नाही. या स्वातंत्र्यांचे रास्त मूल्यही त्यांना लाभत नाही. हे करीत असतांना रेशनिंगच्या उपायांचा अपवाद वगळता बाजारपेठेच्या प्रक्रियेत अनुस्यूत असणाऱ्या लोकशाही कार्यपद्धतीचा ती वापर करीत नाही. म्हणून रॉल्सच्या मते ही व्यवस्था न्यायाच्या तत्त्वास बाधा आणते.

दोन पर्याय :

खासगी मालमत्तेवर आधारलेली लोकशाही व्यवस्था व उदारमतवादी समाजवादी व्यवस्था याबाबत वेगळ्या गोष्टी करू शकतील असे रॉल्सचे मत आहे. त्याच्या मते या दोन्ही व्यवस्था.

१) लोकशाही राजकारणासाठी घटनात्मक शासनव्यस्थेची रचना निर्माण करतील.

२) सर्व नागरिकांना मूलभूत स्वातंत्र्याची हमी देतील. त्यात रास्त मूल्यावर आधारलेले राजकीय स्वातंत्र्य आणि रास्त स्वरूपात संधीची समानता अनुस्यूत असेल.

३) समाजातील आर्थिक आणि सामाजिक विषमतांचे नियमन परस्परहिताच्या तत्त्वाच्या आधारे करतील.

उदारमतवादी समाजवादाचा विचार करताना रॉल्स असे मत व्यक्त करतो की या व्यवस्थेत उत्पादनाची साधने समाजाच्या मालकीची असतील राजकीय सत्ता वेगवेगळ्या लोकशाहीवादी राजकीय पक्षांत वाटली जाईल आर्थिक सत्ता वेगवेगळ्या फर्म्समध्ये विभागली जाईल आणि या फर्म्सचे नियंत्रण त्या फर्म्समध्ये काम करणाऱ्या कामगारांनी निवडलेल्या लोकांच्या हातात असेल. राज्य समाजवादाच्या केंद्रनियंत्रित आदेशप्रधान अर्थव्यवस्थेच्या जागी मुक्त व स्पर्धात्मक बाजारपेठेच्या व्यवस्थेत वेगवेगळ्या आर्थिक फर्म्स आपला कारभार करतील.

खासगी मालमत्तेचे तत्त्व मानणारी उदारमतवादी लोकशाही व्यवस्था प्रत्येक व्यक्तीच्या वैयक्तिक खासगी मालमत्तेस मान्यता देते. पण ही कल्पना उत्पादक क्षेत्रांतील खासगी मालमत्तेच्या अधिकारांपेक्षा वेगळी आहे. रॉल्सच्या मते कल्याणकारी राज्य भांडवलशाही व खासगी मालमत्तेवर आधारलेली लोकशाही या दोन व्यवस्था एक सारख्या नाहीत. त्यांत मूलभूत भेद आहेत. त्यांतील पहिला भेद म्हणजे लोकशाही व्यवस्था मालमत्तेचे व भांडवलाचे समाजात जास्तीत जास्त मोठ्या प्रमाणात वितरण करू इच्छिते कारण त्यास देशाची व राजकीय व आर्थिक सत्ता मूठभर लोकांच्या हातात जाऊ द्यावयाची नसते. याउलट कल्याणकारी राज्याच्या व्यवस्थेत मूठभर लोकांच्या हातात संपत्ती व भांडवल यांची सूत्रे असतात. त्यातून मक्तेदारी निर्माण होते. मालमत्तेवर आधारित लोकशाही ही विषमता दूर करण्यासाठी समाजातील खालच्या थरांत संपत्तीचे फेरवाटप करीत नाही. तिचा उद्देश समाजातील वेगवगेळ्या घटकात उत्पादनक्षम मालमत्तेचे व मानव संसाधनाचे व्यापक वितरण करणे. सर्वांना रास्त समान संधी उपलब्ध करून देणे, शिक्षण व प्रशिक्षित कौशल्ये प्रदान करणे हा असतो. तिचा उद्देश दुर्दैवामुळे व अपघातामुळे जे घटक वंचित बनले आहेत त्यांना स्वतःच्या समस्या स्वतः व्यवस्थापित करण्यात उद्युक्त करणे हा असतो. कारण समाजातील वंचित घटक आपल्या दानशूरतेचे, दयेचे व करूणेचे लक्ष्य असणारे घटक नाहीत. तर इतरांप्रमाणे ते पण स्वतंत्र, समान अधिकारांनी संपन्न असणारे नागरिक आहेत. त्यांच्या जवळ कमी संसाधने असतील पण ते परस्परहित व सहकार्याच्या तत्त्वाप्रमाणे त्यांचे योगदान करीतच असतात.

समाजातील प्रत्येक व्यक्तीस किमान चांगल्या जीवनमानाची हमी मिळावी. त्यांच्या मूलभूत गरजा भागवल्या जाव्या. प्रत्येकास अपघात व दुर्दैवी घटना यापासून संरक्षण मिळावे बेरोजगार भत्ता आणि आरोग्यविषयक सुविधा मिळाव्यात ही कल्याणकारी राज्याची उद्दिष्टे आहेत. परंतु मुळातच न्यायाचा अभाव असल्यामुळे व उत्पन्नात

मोठ्या प्रमाणात विषमता असल्यामुळे समाजात कोणतेही धैर्य व उत्साह नसलेला वंचित वर्ग निर्माण होण्याची शक्यता असते. हा वर्ग कल्याणकारी सुरक्षांवर कायमचा अवलंबून राहतो. आपणास सर्व महत्त्वाच्या निर्णय प्रक्रियेतून वगळले आहे अशी त्यास जाणीव होते व तो समानतेच्या पायावर कोणत्याही राजकीय चर्चेत सहभागी होऊ शकत नाही. याउलट मालमत्तेवर आधारलेल्या लोकशाहीत राज्याच्या मूलभूत संस्थांत न्यायाची कल्पना मूर्तरूप करणे शक्य असते. कारण ही व्यवस्था स्वतंत्र व समान नागरिकांच्या रास्त परस्परसहकार्यावर आधारलेली आहे. त्यासाठी या संस्थांनी स्वतंत्र व समान नागरिकांच्या हातात मोठ्या प्रमाणात उत्पादनाची साधने प्रदान केली पाहिजेत त्यात भांडवल व मानवी संसाधनांचा समावेश होतो. या व्यवस्थेत प्रत्येक जण स्वबळावर उभा राहील, त्यात वंचित वर्ग असणार नाही आणि असला तरी त्याची संख्या फारच कमी असेल. ही व्यवस्था मुख्यतः स्वतंत्र व समान नागरिकांमधील रास्त सहकाराच्या व्यवस्थेवर आधारलेली असेल. रॉल्सच्या मते ही घटनात्मक व्यवस्था असेल ज्यात मूलभूत अधिकारांची तरतूद केली जाईल. न्यायाच्या दोन्ही तत्त्वांच्या आधारावर त्यात कायदे व विधिनियम यांची रचना केली जाईल.

मालमत्तेस मान्यता देणारी लोकशाही व उदारमतवादी समाजवाद या दोन्ही व्यवस्थांनी निर्माण केलेल्या राजकीय संस्थात न्यायाची तत्त्वे अमलात आणता येतील असे रॉल्सचे मत होते. यापैकी कोणती व्यवस्था स्वीकारावयाची हे प्रत्येक देश आपली ऐतिहासिक पार्श्वभूमी, राजकीय विचारांची व आचारांची परंपरा यांच्या आधारावर ठरवू शकतो. न्याय म्हणजे रास्त पणाचे तत्त्व व दोन्ही व्यवस्थांपैकी एका व्यवस्थेची निवड करू इच्छित नाही. पण याबाबतचा निर्णय कशाप्रकारे घेता येईल,याबाबत काही मार्गदर्शक तत्त्वे सांगू शकते.अशा प्रकारे एकविसाव्या शतकासाठी रॉल्सने समाज व्यवस्थांचे दोन पर्याय आपणापुढे ठेवलेले आहेत.

जॉन रॉल्सने एकविसाव्या शतकात राजकीय व्यवस्थेच्या संदर्भात आपणासमोर कोणते पर्याय आहेत याचे विवेचन केले आहे. त्याच्या विवेचनात त्याने मुक्त अर्थव्यवस्थेवर आधारलेल्या भांडवलशाही व्यवस्थेचा पर्याय हा न्यायाच्या तत्त्वावर आधारलेला नाही म्हणून नाकारला आहे. आज जगभरचे नवउदारमत व नव्या आर्थिक धोरणांचा पुरस्कार करणारे विचारवंत पुनः याच व्यवस्थेकडे परत जाण्याचा आग्रह धरत आहेत. आज उदारीकरण त्यांच्या जागतिकीकरण व खासगीकरण या धोरणांना काही प्रमाणात यश मिळत असल्यामुळे त्यांचे पाठीराखे अधिक प्रभावी झाले आहेत पण त्यांचा नैतिक पाया ठिसूळ आहे असा रॉल्सचा त्याबाबतचा आक्षेप आहे.

त्याला पर्याय म्हणून निर्माण झालेली राज्यसमाजवादी कम्युनिस्ट व्यवस्था नागरी अधिकारांचे हनन एक पक्षीय हुकूमशाही आणि अर्थव्यवस्थेचे नियंत्रण यामुळे व्यवस्था कार्यक्षम नाही आणि त्या व्यवस्थेत अंतर्भूत असणाऱ्या अंतर्विरोधामुळे ही व्यवस्था कोसळली आहे. त्यामुळे या व्यवस्थेचा पर्याय आज उपलब्ध नाही.

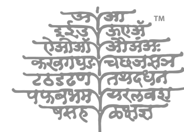
या दोन्ही व्यवस्थांना पर्याय म्हणून विसाव्या शतकाच्या मध्यावर कल्याणकारी राज्याची कल्पना मांडण्यात आली. जॉन कीन्सचे अर्थशास्त्र व ब्रिटीश लेबर पार्टीची राजकीय ध्येय धोरणे यांच्या आधारावर ही व्यवस्था सुरू करण्यात आली. दुसऱ्या महायुद्धानंतर झालेल्या आर्थिक प्रगतीचा लाभ मिळाल्यामुळे या देशांनी आर्थिक सेवा व सुविधा पुरविणारे कार्यक्रम सुरू केले. त्यामुळे त्यांच्या कल्याणकारी योजनांवरील खर्चात वाढ झाली पण रॉल्सने सांगितल्याप्रमणे या व्यवस्थेत काही मूलभूत वैगुण्य होती. प्रथम गोष्ट म्हणजे या व्यवस्थेत भांडवलशाही व्यवस्थाच कार्यरत होती. व ती रास्त मूल्यावर आधारलेल्या राजकीय स्वातंत्र्यास नकार देत होती. यात जास्त भर सोयी आणि सुविधांचे वंचित घटकात वाटप करण्यावर भर देण्यात आला आहे. संपत्तीचे व मालमत्तेचे समाजात जे विषम वाटप करण्यात आले आहे. ते दूर करण्यावर त्यात भर देण्यात आलेला नाही. रॉल्सच्या मते यात सामाजिक संसाधानांचे वाटप करताना मोठ्या प्रमाणात उधळपट्टी होते. या वाट्यापासून वंचित घटक स्वतंत्र व स्वावलंबी जीवन जगण्याचे सामर्थ्य संपादन करू शकत नाहीत. त्यांच्या मनात स्वाभिमानाची भावना निर्माण होत नाही आणि त्यांच्यावर करण्यात आलेल्या खर्चाचे स्वरूप अनुत्पादक असते. त्यामुळे हा खर्च आर्थिक विकासास मारक असतो.

या संदर्भात जॉन रॉल्सने दोन वेगवेगळे पर्याय सुचविले आहेत. त्या पर्यायात त्याने स्वातंत्र्य व न्याय या दोन तत्त्वांना केंद्रीभूत मानून राजकीय व्यवस्थेची मांडणी केली आहे त्यात खासगी मालमत्तेचे तत्त्व व बाजारपेठा यांना नियमनाची मर्यादित भूमिका प्रदान केली आहे. त्याच प्रमाणे त्याने बहुपक्षीय लोकशाहीचा व घटनात्मक शासनसंस्थेचा पुरस्कार केला आहे. त्यामुळे रॉल्सप्रणीत या व्यवस्थेचा राज्यशास्त्रज्ञांनी गंभीरपणे विचार करावा असे वाटते.

संदर्भः

1. Rawls, J : Theory of Justice Oxford, 1973.
2. Rawls, J : Justice as Fairness- A restatement, Universal Publications, Delhi, 2001.
३. रेगे, मे. पुं.: स्वातंत्र्य समता व न्याय, मौज, मुंबई, २००६.







तुकारामांची कथाकविता

– प्रा. रत्नाकर बापूराव मंचरकर

०१. उपेक्षित विषय :

संत आणि कवी या दोन्हींच्या एकत्र विचारातच तुकारामांच्या (इ. स. १६०८ ते १६४९) कवितेकडे पाहता येते. परतत्त्वाचा ध्यास, भूतमात्रांच्या हिताशी असणारी बांधिलकी, आपल्या स्वानुभवांना दिलेले महत्त्व, नैतिकतेचा आग्रह पाखंडखंडनाची उर्मी आणि जीवनसन्मुख वृत्ती हे सर्व विशेष तुकारामांच्या कवितेत देहीभूत झालेले आहेत. ईश्वरार्पण वृत्तीने कलानिर्मिती करणे हे धर्माचरण आहे, अशी तुकारामांची धारणा होती. त्यामुळे धर्मप्रवर्तन, समाजप्रबोधन आणि कलानंद ही उद्दिष्टे त्यांच्या कवितेत एकरूप होतात. त्यासाठी त्यांनी कधी आत्मसंवाद केला, कधी परसंवाद केला, कधी सरळ तर कधी वक्रोक्तिपूर्ण प्रतिपादन केले. त्याचप्रमाणे तत्त्वगर्भ कथांचे कथनही केले.

पाच सहस्र अभंगांची तुकाराम-गाथा लाखमोलाची आहे. त्यामुळे जन्मकाळापासून आजपर्यंत या कवितेची सातत्याने चर्चा होत आलेली आहे. मराठी परंपरेतील निरनिराळ्या प्रतिभावंत मनांना या कवितेने स्पंदित केले आहे. त्यातून सर्जनशील आणि चिकित्सक असे बहुविध प्रतिसाद त्यांच्या अभंगवाणीला लाभले आहेत. तथापि त्यांच्या कथाकवितेचा विचार मात्र काहीसा अस्पर्शित राहिला आहे. क्वचित कोणी या विषयाला स्पर्श केला तो केवळ जुजबी परिचय करून देण्यापुरताच.

असे का व्हावे? तुकोबांनी पुरेशी कथाकविता लिहिलीच नाही की काय? की त्यांनी कथाकविता लिहिली पण पुरेसे लक्ष द्यावे इतकी ती कसदार नाही की काय? की त्यांनी पुरेशी व कसदार कथाकविता लिहूनही आपणच तिच्याकडे दुर्लक्ष केले आहे? या प्रश्नांची उत्तरे शोधावयाची तर तुकारामांचा भारतीय कथापरंपरेशी कितपत परिचय होता; त्यांची कथेकडे पाहण्याची दृष्टी काय होती; त्यांनी किती व कोणत्या प्रकारची कथाकविता लिहिली; तिचे मोल काय याचा शोध घ्यावा लागेल.

०२. करावी सोपान कृष्णकथा

कथावाङ्मयाची एक समृद्ध परंपरा भारतात आहे. त्यातून भक्तिहेतूला पूरक आणि पोषक असे आधारग्रंथ मराठी संतांनी आणि पंडितांनी निवडले. मराठी श्रोत्यांसाठी त्यांनी या सांस्कृतिक संचिताचे गायन आणि विवरण केले. रामायण, महाभारत, भागवत, हरिवंश, जैमिनी अश्वमेध, आणि पद्म-स्कंद-मार्कंडेय-विष्णु-ब्रह्मवैवर्त यासारखी पुराणे यातून त्यांनी कथा वेचल्या. या कथांनी तुकारामांचे मन संस्कारित झालेले आहे.

ज्या भगवंताचा त्यांनी ध्यास घेतला होता त्यांची भक्तवत्सलता आणि कृपामयता त्यांना या कथांमधून जाणवत होती. भक्त आणि संत हेच भगवंताच्या कृपेचे साक्षीदार होते.

उंच निंच कांहीं नेणे हा भगवंत।
तिष्ठे भाव भक्त देखोनियां।। (क्र. २८२०)

हा भगवंत उच्च-नीच, लहान-मोठे असे काही न पाहता भक्ताचा भाव पाहून त्याची वाट पाहत उभा राहतो; असे ते म्हणतात. तो दासीपुत्र विदुराच्या कण्या खातो. सुदाम्याचे पोहे त्याला आवडतात. दैत्याघरीच्या प्रल्हादाच्या संकटात तो धाऊन जातो. अर्जुनाचे घोडे हाकतो. गवळ्यांच्या घरी गाई राखतो. बळीचा द्वारपाळ होतो आणि अंबऋषीसाठी गर्भवास सोसतो. चर्मकार रोहिदास, विणकर कबीर, कसाई सज्जन, सावता माळी, नरहरी सोनार, चोखामेळा, नाम्याची दासी जनी, पुंडलिक, ज्ञानेश्वर, गोरा कुंभार, घमाजी, एकनाथ, मीराबाई यासारख्या संतांपर्यंत देवाची करूणा वाहत आलेली त्यांना जाणवते. पौराणिक भक्त आणि मध्ययुगीन भारतीय व मराठी संत यांची एकच अविछिन्न परंपरा आहे असे तुकाराम मानतात. आणि स्वत:लाही या परंपरेचा भाग मानतात. त्यामुळे भक्त आणि संत यांचे स्मरण त्यांना परमेश्वराच्या लीलाकथांची आठवण करून देते. त्यांचे मन भगवंताच्या कृपेसाठी आसुसते. तशा उत्कंठित मनाने भक्तिमार्गावर

अनुक्रमणिका

वाटचाल करीत ते या लीलाकथांचे स्मरण करतात. त्यामुळे भक्तिसाधनेचे अनुभव व्यक्त करताना तुकोबांची अभंगवाणी विविध कथासंदर्भांनी समृद्ध होते.

प्रेमाचा भुकेला असलेला हा भगवंत शबरीची बोरे उष्टी आहेत असे न म्हणता आवडीने खातो (क्र. २९६) जनाईच्या घरी पाणी वाहतो (क्र. ४१७९). भक्ताने स्मरण केल्यावर देवाला रहावत नाही. आणि म्हणूनच गरूडालाही वेगात मागे टाकून तो द्रौपदीसाठी धावतो (क्र. १३०). अशा वेळी तो त्या भक्ताचे पूर्वचरित्र पाहत नाही. गंधर्व, अग्नी, सोम, गायत्री, व्यास, शकुंतला, कर्ण, पांडव, गणिका, अजामीळ, कुब्जा, विदुर, पिंगळा, विश्वामित्र, वसिष्ठ, नारद यांच्या हातून "न व्हावी तीं जालीं कर्मे" तरी अनुतापाने स्मरण करताच देव त्यांना मुक्त करतो. (क्र. २५७) त्याच्या कृपेने ब्रह्महत्यारा वाल्मिकी विश्ववंद्य होतो. याती, रूप, गुणाने वानर ते काय? पण रामही त्यांच्या तंत्राने वागतो (क्र. ३९९६), प्रल्हादाच्या चरित्रात त्यांना ईश्वराचे वेगवेगळे लीलानाट्य जाणवते. (क्र. ३७२, ४१९, ७७४, २९८३, ४२८८, ४३८०, ४४९७ इत्यादी) ईश्वराच्या वेगवेगळ्या गुण-विशेषांचा बोध त्यांना या भक्त भगवंतांच्या कथांमधून होतो.[१]

एका चमत्कृतिपूर्ण अभंगात ते म्हणतात, "समुद्र हा पिता, चंद्र हा बंधू, लक्ष्मी ही बहीण, द्वारकेचा हरी हा मेहुणा तरी शंख मात्र दारोदार भीक मागतो आहे. आणि म्हणून प्रत्येकाने आपले हित जाणून घेतले पाहिजे (क्र. ४१४३). कथासंदर्भ लक्षात घेऊन तर्कसंगतीने निष्पन्न होणारी चमत्कृती या अभंगात टिपली आहे. त्यात कथासंदर्भाचे मार्मिक उपयोजन करून तुकोबा स्वहित साधण्याचा सल्ला देत आहेत.

तुकोबांच्या दृष्टीने या केवळ कथा नाहीत. या कथा म्हणजे ज्यांचे अनुसरण भगवद्भक्ताने करावे असे कित्ते आहेत. द्रौपदी, प्रल्हाद, सुदामा यांना तू तारले. मग "माझा हा विसर पांडुरंगा" (क्र. २९८३) असा ते हट्ट धरतात.

तुकोबांच्या अभंगगाथेतील कथासंदर्भांची समृद्धी पाहिली म्हणजे भारतीय कथावाङ्मयाच्या प्रदीर्घ परंपरेशी ते आतून संबद्ध होते; याची खात्री पटते. हरीकथा ही तुकारामांची परमार्थमार्गावरील सांगाती आहे.

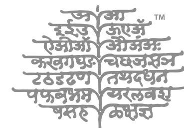
०३. दीन आणि दुर्बळांसी। सुखरासी हरिकथा

त्यामुळे हरिकथेचे सामर्थ्य, तिची पथ्ये-कुपथ्ये, गोडवा आणि गौरव यांचे त्यांनी परोपरीने विवेचन केले आहे. त्यातून हरिकथेचे एक शास्त्रच साकार होते.

वेदशास्त्राचे पठन, अनुष्ठान, ब्रह्मज्ञानाचे आकलन हे ज्यांना शक्य नसेल त्यांनी "करावी सोपान कृष्णकथा" (क्र. ३११३) असे तुकारामांचे सांगणे आहे. हरिकथा गाता-ऐकता पातकांचा नाश होतो. मायाजाळ तुटते. भवसिंधू आटून जातो. सादर चित्ताने जे श्रीहरीची कथा ऐकतात व हरिप्रेमाविषयी परस्परांशी सुखसंवाद करतात; ते उद्धरून जातात (क्र. ३४६४). सकाळ जनांना तारणे हे 'हरिकथेचे फळ' (क्र. ५५८) आहे. देवाला शोधायचे तर कोठे पाहू नका. हरिकथा करा. तो तेथेच येईल. (क्र. ४५०५) मग तो कोठे दूर जाऊ शकणार नाही. तो तुमच्या अंतरी कंठात बसून राहील (क्र. ४५०६). "करू हरिकथा सुखाची समाधि" (क्र. ४५०५). त्यामुळे चित्ताला अखंड समाधान लाभते (क्र. ४६६२)

अशा हरिकथा ज्यांना आवडत नाही ते पापी, चांडाळ समजावेत (क्र. ३९०७) त्यांना हरिकथेपेक्षा विनोद आवडतो (क्र. ३७५३). स्त्रियांचे बोलणे ऐकण्यात ते रात्र जागवतात पण हरिकथेत मात्र झोप घेतात (क्र. ४२८१). हरिकथेत बसल्यावर काही पाना चघळतात, काही तंबाखूचा धूर काढतात, काही बडबड करतात (क्र. ३९९७). काही लोडाला टेकून झोपतात (क्र. ४१६४). काही दांभिक श्रोते सापासारखे डोलत राहतात (क्र. ९९१) अशांची तुकोबांनी इरसाल, शिवराळ पण नेमक्या शब्दात हजेरी घेतली आहे (क्र. ३९०७, ३०३१, ३७५३, ३९९७, ४५१४ इत्यादी). हरिकथेला दूषणे देणारे (क्र. ३४९), आळस करणारे, वक्त्याला छेडून कथेचा विरस करणारेही (क्र. ३४६४) त्यांच्या तावडीतून सुटलेले नाहीत.

हरिकथेवर ज्यांचा विश्वास नाही, त्यांचे कान म्हणजे उंदराचे बीळच (क्र. २३४२). असे त्यांनी म्हटले आहे. कान, डोळे आणि मुख असतानाही जे कथा-पुराण ऐकत नाहीत त्यांना यमदंड प्राप्त होतो (क्र. ४५१४).





कथामृतपान न करिती श्रवण।

काय प्रयोजन मग यांचे।। (क्र. ५६५)

कथेचे अमृतपान केले नाही तर जगायचे तरी कशाला; असं तुकोबांनी विचारलं आहे.

दीन–दुबळ्यांना ही हरिकथा म्हणजे सुखाची राशी आहे (क्र. ३६४०) साहजिकच तिच्या कथनात, श्रवणात आणि मननात कसोशीने पावित्र्य सांभाळावे लागते. "तुजविण वाणीं आणिकांची थोरी। तरी माझी हरी जिव्हा झडो" (क्र. ५६५) अशी ही कथा हरिशिवाय दुसऱ्या कोणाची असू शकत नाही. कीर्तन करून भागत नाही तर तसे वागून दाखवावे लागते. कथा सांगणाराला आचरणाची जोड नसेल तर ते कीर्तन वेश्येच्या साजिंद्या-प्रमाणे होते. (क्र. ४१५५)

कथा करताना मनात लोभ किंवा आशा नसावी (क्र. ४०२१). "आशाबद्ध वक्ता। धाक श्रोतयाच्या चित्ता" (क्र. ६७९) वक्ता आणि श्रोता दोघे लोभी असतील तर ते भजन वाया जाईल. "माप तैसी गोणी। तुका म्हणे रितीं दोन्ही" गोणीतही काही नसावे आणि मापातही काही नसावे त्याप्रमाणे वक्ता आणि श्रोता दोघेही कोरे करकरीतच राहतील (क्र. ६७९). आणि म्हणून कथेचे मोल घेऊन कथा केली तर माझा देह भग्न होवो. माझी कथा करा असे कोणाला म्हटले तर माझी जीभ झडो (क्र. ४०८८); असे तुकारामांनी तळतळून म्हटले आहे.

पुत्राची शुभवार्ता ऐकणाऱ्या आईच्या आतुरतेने आणि उल्हासाने हरिकथा गावी आणि ऐकावी (क्र. ३६०). चित्तात राहील अशीच हरिकथा धरून ठेवावी लागते. (क्र. ८९५). यासाठी ऐकणाराने ती एकाग्रतेने ऐकावी लागते (क्र. २८४४).

दूध, तूप आणि साखर एकत्र आल्यावर गोडपणा येतो तसा कथेत गोडवा येतो. (क्र. २५५) अशा कथेत प्रेमसुखाचा आवडीचा रस असतो (क्र. ३८४६) आणि तिच्यावर हरिप्रेमाचा रंग पसरलेला असतो (क्र. ४०७४). हरिकथा ही भवसागरीचे तारू असून तीत बसण्याचा अधिकार उच्च–नीच अशा सर्वांना आहे. (क्र. ३६४०)

हरिकथा माझी माऊली आहे. तिने आम्हाला जन्म दिला, वाढविले आणि निजपदी बैसविले. ही माऊली ब्रह्मरसाने त्रिभुवनात भरून राहिली आहे. ही कळिकाळा-लाही वठणीवर आणणारी आहे. विष्णू हिला हात जोडतात आणि शिव हिच्या पावलांची धूळ मस्तकी धारण करतात.

"बोलाचा गौरव। नव्हे माझा हा अनुभव" – (२९७४)

हरिकथेचा मी केवळ शब्दांनी गौरव करतो असे नाही. हा माझा अनुभव आहे. आईच्या कळवळ्याने ही कथा मला जीव लावते म्हणून "आम्हां कथा आवश्यक" (क्र. ३५४३).

नारद मंजुळ स्वराने सुस्वर गातो तेव्हा हरि त्याच्याबरोबर पावले टाकीत असतो (क्र. ३९१७) आणि म्हणून मीही

"करीं सेवा कथा नाचेन रंगणीं। प्रेमसुखधणी पुरेल तों"

प्रेमसुखाची तृप्ती होईपर्यंत मी तुझ्या रंगणी कथा करीत नाचेन; (क्र. ३९३३) अशी आपली मनिषा तुकारामांनी व्यक्त केली आहे.

०४. केली ते गोविंदें क्रीडा गाऊं

गोविंदाने ज्या क्रीडा केल्या "गाईन ते लीळाचरित्र पवाडे" (क्र. ४१२); असे कृष्णचरित्र गाण्याची मनिषा तुकोबांनी व्यक्त केली आहे. "गीता जेणें उपदेशिली। ते ही विटेवरी माऊली" असे ते श्रीकृष्णाला कधी विठू-माऊलीच्या रूपात पाहतात तर कधी "पांडुरंग बाळमूर्ती। गाई गोपाळा संगती। येऊनियां प्रीतीं। उभे समचि राहिले" असे पांडुरंगाला बाळकृष्णाच्या रूपात पाहतात. त्यामुळे तुकोबांच्या कृष्णप्रतिमेला अनेक नवे पैलू प्राप्त होतात. श्रीकृष्णाच्या मनोहर लीला कशा वर्णन कराव्या याचा आदर्श श्रीमद्भागवत आहे. त्यामुळे "तारावया जना केलें भागवत" (क्र. ४५०५) असा त्याचा गौरव तुका-रामांनी केलेला आहे.

महाभारत, भागवत, हरिवंश, पद्म–ब्रह्मवैवर्तादी पुराणे यासारख्या पुराणेतिहासातून कृष्णकथा प्रकटली. शिशुपालवधासारखी विदग्ध महाकाव्ये आणि गीतगोविंदा-सारखी रमणीय काव्ये हीच कथा गातात. संस्कृत वाङ्मय-यातून आलेला हा वारसा मध्ययुगीन मराठी कवींनी समृद्ध केला. त्यांनी विठ्ठलाचे कृष्णप्रतिमेशी अद्वैत कल्पून तिच्या बहुविधतेत भर घातली. ज्ञानेश्वर–एकनाथांच्या भाष्यात्मक वळणाच्या ग्रंथातून, नामदेव–तुकारामांच्या

अभंगांमधून, महदंबा–जनाईच्या आख्यानातून, मुक्तेश्वर-श्रीधर–मोरोपंतांच्या भारत–भागवतातून, निरंजन माधवाच्या चंपूतून, मध्वमुनी–अमृतरायांच्या पद–कटावातून आणि रामजोशी–होनाजीच्या लावण्यांतून हीच कृष्णकथा वाहत आहे. विरहिणी, गौळणी, बाळक्रीडा आणि स्वयंवर काव्यांना आधार आहे तो याच कृष्णकथेचा.

तुकारामांनीही अशा विविध काव्यबंधातून कृष्ण-कथा गायिली आहे. ते कृष्णजन्माची कहाणी (क्र. २८३६ ते २८४०) सांगतात आणि बालकृष्णाच्या वेल्हाळ रूपाचे वर्णन (क्र. ३३८) करतात. कृष्णचरित्राचे संदर्भ देणारे त्यांचे अनेक अभंग (जसे, क्र. ४४६०) आहेत. त्याचप्रमाणे वणवा गिळण्याचा कृष्णाचा पराक्रम त्यांनी तन्मयतेने गायिला आहे. (क्र. ४२३० ते ४२४३). अनेक अभंगांतून त्यांनी आपला गोपीभाव व्यक्त केला आहे. (क्र. ३७५ ते ४०४, ४५०७). त्यात कधी राधेला बोलायला लावले आहे तर गोपीवस्त्रहरणही (क्र. ३९४) वर्णन केले आहे. तुकारामांच्या विराण्या (क्र. ७ ते ३१) परपुरुषाशी केलेल्या रतीची, बळीयाच्या अंगसंगाची कहाणी सांगतात. टिपरी (क्र. १८९ ते १९५), हुंबरी (क्र. १५३), हमामा (क्र. १५४, १५५), हाल (क्र. १६९–१७०), मृदुंग-वाट्या (क्र. २२७ ते २४९) अशा गोपाळांच्या वनक्रीडा त्यांनी वर्णन केल्या आहेत. या वर्णनात कधी गोकुळाबरोबर पंढरपूरही मिसळले आहे.

हरिनामाचा खिचडा केला। प्रेमे मोहिला साधने
चवी चवी घेऊ घास। ब्रह्मरस आवडी।।

– क्र. २३०

असा गोपाळकाल्याचा अनुभव त्यांनी परोपरीने वर्णन केला आहे. (क्र. १३९, १४०, १४४ ते १४९, १६१ ते १६८, १९६ ते २००, २०२ ते २२६, ४३८५ ते ४३८९ इत्यादी). गोप, गोपी आणि कृष्ण आणि कृष्णमय सृष्टी (क्र. १७२ ते १८८) उभी केली आहे. एकमेकांशी संवाद करीत ते ब्रह्मानंदाने तृप्त होतात. कृष्ण आणि गोप शिदोरी एकत्र करून एकमेकांच्या मुखात घास देतात तेव्हा यमुनेचे पाणी वहायचे थांबते आणि गाई, पक्षी चारा खाण्याचे विसरून त्या निरूपम दृश्याकडे टक लावून पाहतात. (क्र. १४८) त्या उच्छिष्टाचा घास मिळावा म्हणून देव आशाळभूता सारखे वाट पाहतात. गोपाळांनी यमुनेत हात धुतले तर उच्छिष्टाचा वाटा मिळेल म्हणून "देव जळीं जाले मासे" (२०८). पण अंगालाच हात पुसून गोपाळ त्यांच्याकडे पाहात हसू लागले! – असे हे आनंदभोजन. येथे भागवती कथाभागात तुकारामांनी लोकपरंपरेतील कथांची, कल्पनाबंधांची, विश्वासाची आणि संकेतांची चेतना भरली आहे. ती पुढे निळोबारायांच्या बाळक्रीडेतून आणि श्रीधरांच्या कृष्णकथां-मधून प्रवाहित झालेली दिसते.

या गोपाळांच्या क्रीडेत आणि काल्यात तुकोबाही एक खेळगडी म्हणून सामील होतात. "यादवांचा मूल एक विठोबा त्यासवे चारितो गाई" (क्र. १५५) असे ते विठोबाबरोबर गाई चारतात. गौळणींच्या घरी केलेल्या चोरीत "शिंकें लावियेलें दुरी। होतों तिघांचे मी वरी" (क्र. १६३) असे तुकोबाही सामील होतात. कान्होबा खेळात रडी खेळतो तेव्हा गोपाळांबरोबर तुकारामही खेळ सोडून जातात. "तुका आले रागे। येऊ नेदी मागे मागे" (क्र. १६८) असे रागारागाने जाताना समजूत काढणाऱ्या कृष्णाला ते मागेही येऊ देत नाहीत! वणवा धडधडून पेटतो तेव्हा "तयें वेळे अवघे गोपाळ ही भ्याले। तुके ही लपले भेऊनिया" (क्र. ४२३५) असे तेही घाब-रून जातात. एवढ्या वणव्यात कृष्णाला कोठेच पोळले-भाजले नाही म्हणून गोपाळ नवल करतात. त्यावर

"तुका म्हणे तुम्ही का रे करिता नवल
आमची शिदोरी खातो त्याचे आले बळ

अशी देवाची चेष्टा–मस्करी करतात. श्रीकृष्णाची प्रतिसृष्टी उभी करताना तुकाराम स्वतःच तिचा एक भाग होतात. आणि नामदेवांशी आपले एक साम्य दाखवितात.

०५. तो भक्तांकारणें बाळलीला

तुकारामांनी रंगविलेल्या "बाळक्रीडे"ची (क्र. ४५०८ ते ४६०७ असे शंभर अभंग) काही वैशिष्ट्ये आपण पाहू. "बाळक्रीडा" मधील "बाळ" या पदाने बाळकृष्णाचे सूचन होते. कृष्णावताराचे सर्व ऐश्वर्य आणि माधुर्य या बालवयातील क्रीडांमधून ओसंडत आहे. ईश्व-राचा सर्वच व्यापार क्रीडारूप असल्याने ह्या क्रीडा म्हणजे बाळकृष्णाचे खेळ किंवा लीला ठरतात. कृष्णजन्मापासून कंसवधापर्यंतचे कृष्णचरित्र हा "बाळक्रीडे"चा विषय असतो. वामनपंडितांनी त्यासाठी "लघुहरिचरित्र" असा

अन्वर्थक शब्द वापरला आहे. "बालकृष्ण", "गोपालकृष्ण", "राधाभुजंग" आणि "गोपिकारमण" अशी कृष्णाची काहीच रूपे त्यातून ठळकपणे व्यक्त होतात. मराठी संतांनी गायिलेल्या "बाळक्रीडा" म्हणजे भागवती दशमस्कंधाच्या पूर्वार्धाचे केवळ तर्जुमे नाहीत. या लीलावर्णनांना तुकारामांच्या अनुभवांचा स्पर्श आहे. रंग-गंध-नादांनी भरलेली दिव्य कृष्णदर्शने त्यातून व्यक्त झालेली आहेत.

या "बाळक्रीडे"ची रचना गुरूकृपेपूर्वीची आणि काव्यनिर्मितीच्या आरंभकाळातील असावी, असा अभ्यासकांचा तर्क आहे. कवीने दाखविलेली रंकवृत्ती (क्र. ४६०६), अखेरी जोडलेली फलश्रुती (क्र. ४६०७) आणि दामयमकासारख्या रचनाचमत्कृतीचा सोस पाहिला म्हणजे त्यात तथ्य असावे, असे वाटते.

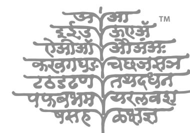
"बाळक्रीडे"च्या अभंगांची रचना वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. ज्या शब्दाने चरणाचा शेवट होतो त्याच शब्दाने पुढील चरणाचा आरंभ होतो. त्यात चरणामागून चरण लगटून येतात. त्यामुळे प्रत्यक्ष अभंग गाताना त्यात पलटे घेता येतात. आणि साथीदारांच्या सूरावटीने रंग भरता येतो. ही दामयमकाची रचना म्हणावी लागते. तीत आधीच्या चरणातील शेवटचा शब्द पुढील चरणात ओढला जातो. त्याबरोबर कथनाचा किंवा भावचिंतनाचा धागाही पुढे खेचला जातो. त्यामुळे कोठे अनावश्यक पुनरूक्ती होते तर कोठे विस्तार होऊन भरीवपणाही येतो. स्वतंत्र व स्वयंपूर्ण लीला एकमेकींशी जोडल्या जातात. आणि "बाळक्रीडे"च्या काव्यबंधात एक प्रकारची सलगता येते.

गाईन ते लीळा चरित्र पवाडे।
राखिले सवंगडे सहित गाई।।१।। ध्रु।।
चोरिलें नवनीत बांधविला गळा।
जे तुम्हीं गोपाळा छंद केले।। ध्रु।।
मोहिल्या गोपिका पांवयाच्या छंदें।
केली ते गोविंदें क्रीडा गाऊं।।२।।
मायबापा लाड दाखविलें कौतुक।
तें या आणूं सुख अंतरासी।।३।।
निर्दाळिले दुष्ट भक्तां प्रतिपाळी।
ऐसा म्हणों बळी आमुचा स्वामी।।४।।
तुका म्हणे सरसी असों येणें बोधें।
लागोनि संबंधें सर्वकाळ।।५।। क्र. ४१२

हा अभंग "बाळक्रीडे"तील नाही पण त्यात बाळक्रीडेचे संपूर्ण आशयविश्व आलेले आहे. सवंगड्यांसह राखलेल्या गाई, नवनीताची केलेली चोरी, पाव्याच्या मंजुळ स्वराने गोपिकांना लावलेला वेध, मायबापांना दाखविलेले लीलाकौतुक, दुष्टांचे केलेले निर्दालन आणि भक्तांचे केलेले प्रतिपालन असे गोविंदांचे पोवाडे आपण गातो आहोत, असे तुकोबा म्हणतात.

तसे चरित्र त्यांनी "बाळक्रीडे"त गायिले आहे. कृष्णाच्या मुखात यशोदेला झालेले चौदा भुवनांचे दर्शन (क्र. ४५१८), कृष्णवर्णन (क्र. ४५४९), कृष्ण-कालिया संघर्ष (क्र. ४५५०), गरूडाने सर्पांची उडविलेली दाणादाण (क्र. ४५५१), आनंदोत्सव (क्र. ४५५२ ते ४५५६), "घाली धारा मेघ कडाडिला माथा" (क्र. ४५६५) असा कोसळणारा पाऊस, त्याविषयीची मेघांची बढाई (क्र. ४५७९) आणि इंद्र पहावयास येतो तेव्हा "पाहतां तें आहे जैसें होतें तैसें" (क्र. ४५७९) असा एकाच ओळीत तिचा फोडलेला फुगा, "सागराच्या पोटात बसविला गाव" (क्र. ४५९८) अशी द्वारकेची नवलाई तुकारामांनी रसपूर्ण पद्धतीने उभी केली आहे. नेमक्या शब्दात उभी केलेली पात्रे, कथाप्रसंगांचे टिपलेले नाट्य, कृती-उक्ती यांची गतिपूर्ण चित्रे, प्रत्ययकारी वर्णने ही चांगल्या कथकाची वैशिष्ट्ये तुकारामांजवळ आहेत.

मनात आणले तर तुकाराम चांगले कथाकथन करू शकतात. पण तसे करण्यात त्यांना पुरेसा रस मात्र नाही. कथेतील घटना, त्यांचा तपशील ते वगळतात आणि त्यामागील भावबीज तेवढे फुलवितात. वत्साहरणाची कविप्रिय श्रीकृष्णलीला त्यांनी एकाच अभंगात (क्र. ४५२६) वर्णिली आहे. गोपाळ आणि वत्स यांचे ब्रह्मदेवाने हरण केल्यानंतर देवाला "तयालागीं तैसें होणें लागे" एवढाच धागा ते पकडतात. आधीचा सगळा तपशील गाळतात. रूपधर श्रीकृष्णाने धारण केलेल्या विविध रूपांवर तुकोबा आपले लक्ष केंद्रित करतात. गोपाळ व वत्स यांचे रंगरूप, आकार-प्रकार यातील विविधतेवर महानुभाव कवींप्रमाणे ते भर देत नाहीत. ते कृष्णाच्या रूपधारण सामर्थ्यावर भर देतात. ब्रह्मदेवाने केलेल्या कृष्णस्तवनाने त्याची अखेर होते. या स्तवनात गोकुळ-





वासी जनांच्या भाग्याचा हेवा, कृष्णाचे सामर्थ्य, त्याची भक्तवत्सलता, त्याच्या नामाचा महिमा इत्यादी वारकरी पंथीय भक्तिसूत्रे व श्रद्धानिष्ठा सहजपणे गुंफल्या जातात. श्रीकृष्णाचे सामर्थ्य आणि स्तवन हेच या लीलेचे केंद्र झाले आहे. ते भावशील पद्धतीने येथे समूर्त होते. त्यातून तुकोबांनी आपली निःशंक व निःसंदिग्ध अद्वैतानुभूती व्यक्त केली आहे. अशा रीतीने वत्साहरणाच्या श्रीकृष्ण-लीलेला तुकोबा अभंगरूप भावकवितेचे रूप देतात. कथाकवितेला भावकवितेचे रूप देण्यात तुकारामांचे वेगळेपण आहे.

कवींनी आणि लोकमानसाने बाळकृष्णाच्या वास्तव जीवनावर अद्‌भुताचे संस्करण केले आहे. त्यामुळे कृष्ण-कथा अद्‌भूत, नाट्यपूर्ण आणि रसमधुर झालेली आहे. गाईगुरांचे कळप घेऊन भटकणाऱ्या आणि उघड्यावर संसार मांडणाऱ्या गोपाळांच्या वस्तीत श्रीकृष्णाचे बालपण गेले. अशा वातावरणात लहान मुलांच्या दृष्टीने जे धोक्याचे प्रसंग येतात. त्यांचेच कंसाने पाठविलेल्या राक्षसांच्या रूपात चित्रण केलेले आहे. त्यामुळे अलौकिक सामर्थ्याने संपन्न अशा बालदेवाचे रूप श्रीकृष्णाला प्राप्त झालेले आहे.

बालदेवाची संकल्पना सी. जी. युंग यांनी "एसेज ऑन ए सायन्स ऑफ मायथॉलॉजी" या ग्रंथात स्पष्ट केली आहे. जगभरच्या पुराणकथात बालदेवाचा कल्पनाबंध आढळतो. बालदेव हा पुष्कळ वेळा अनाथ (ऑर्फन) असतो किंवा आई-वडिलांनी सोडून दिलेला (अबॅन्डन्ड चाइल्ड) असतो. दुष्ट प्रवृत्तीचा कोणी तरी जन्मापासूनच त्याच्या विनाशासाठी धडपडत असतो. पण त्याचे सर्व प्रयत्न बालदेव बालवयातच उधळून लावतो आणि विजयी होतो.

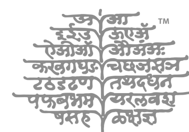
हा कल्पनाबंध आपणास श्रीकृष्णाच्या बालक्रीडेत स्पष्टपणे दिसून येतो. कारागृहात त्याचा जन्म होतो. मातापित्यांना त्याचा त्याग करणे भाग पडते. गोकुळात नंद-यशोदेच्या मायेचे छत्र त्याला लाभते. सवंगडी जमा होतात. त्याचा वैरी कंस जन्माच्या आधीपासूनच त्याच्या नाशाची स्वप्ने पाहतो. वयाच्या सहाव्या दिवसापासून कृष्ण कंसाने पाठविलेल्या एकेका संकटाशी सामना करतो. पूतनेसारखी बालग्रहदेवता, कालियासारखा जल-रक्षक नागदेव यांच्यावर तो मात करतो. वत्स व गोपाळ यांचे हरण करणाऱ्या ब्रह्मदेवाच्या गर्वाचे हरण करतो. इंद्राचा महोत्सव बंद करून गोवर्धनाचा उत्सव सुरू करतो. अखेरी कंसाचाही वध करतो. असा हा बालदेवाचा कल्पनाबंध श्रीकृष्णाच्या बालजीवनात स्पष्टपणे प्रकट झालेला आहे.

बाळक्रीडेत अनुस्यूत असलेल्या बालदेवाच्या कल्प-नाबंधाला तुकारामांनी अधिक ठसठशीत आणि चित्रमय रूप दिले आहे. कृष्णाचे नाम आणि रूप धारण करून 'परब्रह्म क्षिती उतरले' अशी तुकारामांची श्रद्धा आहे (क्र. ४६०१). हा कृष्ण 'दीनानाथ', 'पतितपावन' (क्र. ४६०१), 'नाथ अनाथांचा', (क्र. ४५०८) आहे. भक्तांचे पालन आणि दुष्टांचा संहार हेच त्याचे अवतारकार्य आहे (क्र. ४५१०, ४५८३, ४६०२, ४६७२).

असे कृष्णाचे अलौकिक रूप तुकोबांच्या चित्तात पूर्णपणे ठसलेले आहे. याच अलौकिकाच्या रंगाने ते बाळकृष्णाच्या सगुणरूपाच्या लीला वर्णन करतात. हा विश्वव्यापक एकला हरी भक्तिसुखासाठी गोकुळात चिमणा बाळ झाला होता. यशोदा त्याची हनुवटी धरून निंबलोण ओवाळून टाकते (क्र. ४५३३). "नभाचा ही साक्षी पाताळापरता" अशा कृष्णाला हाताने कुरवाळून त्याच्या मुखात घास घालते. लीलाविग्रही कृष्णाला मांडीवर बसवून लेववीत होती (क्र. ४५२५). ज्या देवाचे अनंतरूप कवीला दिसते आहे त्याच देवाचे लडिवाळ सगुण रूप यशोदेच्या वात्सल्याने भिजलेले आहे.

कृष्णाच्या लौकिक आणि अलौकिक अशा रूपांचा एकात्म वेध घेताना तुकाराम विरोधाभासाची भाषा (लँग्वेज ऑफ पॅरॉडॉक्स) वापरतात. ही भाषा काव्यात्मता निर्माण करते आणि त्याच वेळी देवाच्या सगुण-निर्गुण रूपाचा साक्षात्कार व्यक्त करते.

श्रीकृष्णाच्या लौकिक रूपांचे वर्णन करताना त्याच्या अलौकिक स्वरूपाची तुकारामांना सतत आठवण होते. त्यामुळे कृष्णक्रीडांना अनेक अर्थ प्राप्त होतात. एक मानवी पातळीवरचा. वेगवेगळ्या भावना जागविणारा- दुसरा आध्यात्मिक पातळीवरचा. भवसागरातून पैलतीराला नेणारा. या दोन्ही पातळ्या त्यांच्या कवितेत मिसळत राहतात. त्यामुळे त्यांच्या "बाळक्रीडे"त नाट्य निर्माण





होते. अद्भूताला उठाव येतो. भक्तीला बहर येतो. तुकारामांची "बाळक्रीडा" अशी श्रीकृष्णाच्या नीलप्रभेने उजळून निघालेली आहे.

"बाळक्रीडे"कडे कथा म्हणून तुकाराम पाहत नाहीत. त्यांची "बाळक्रीडे"कडे पाहण्याची दृष्टीच निराळी आहे. "देव आपणास कळो नेदी" (क्र. ४५१९) अशी स्थिती असते. तेव्हा देवाला कळून घेण्याचा, समजून घेण्याचा प्रयत्न ते या बाळकृष्णाच्या चरित्रातून करतात. आम्ही देवाचे नाव गात देवाबरोबरच येतो आणि त्याच्याबरोबरच जातो. (क्र. ४६०५) निजदासांना सुख देण्यासाठीच देवाचा अवतार असतो. देवाचे सुख कसे असते ते भक्तांनाच माहीत आणि ते कसे भोगावे तेही भक्तच जाणतात (क्र. ४६०३).

एक भाव नाहीं सकळांच्या चित्तीं।

म्हणऊनि प्रीति तैसे रूप।। - क्र. ४५१८.

ज्याचा जसा भाव, जसे प्रेम तसे रूप धारण करून देव भक्ताला प्रेमसुख देतो; असे तुकोबांना वाटते. काम, द्वेष, भय, चिंता, वात्सल्य असा कोणताही भाव देवाविषयी असेल तर तो भोळा देव भक्तापाठोपाठ आल्याशिवाय राहत नाही. (क्र. ४५१२, ४५१७, ४५८६, ४५९७ इत्यादी.) त्यामुळे गोकुळात देवाने नंद-यशोदा, गोप-गोपी, गोपाळ, धेनु-वत्स, आणि अखेरी कंस यांच्याशी जी क्रीडा केली ती देव-भक्त संबंधांची नानाविध रूपे दाखविते अशी तुकारामांची धारणा आहे. त्यामुळे तुकाराम "बाळक्रीडे"तून देव-भक्त संबंधांचा शोध घेतात आणि हरिकृपेची आसही व्यक्त करतात. त्यामुळे त्यांची "बाळक्रीडा" कथनात्मक होण्यापेक्षा भावचिंतनात्मक अधिक होते. देव-भक्त संबंधांची भावशील चित्रे त्यांच्या "बाळक्रीडे"त सर्वत्र आहेत.

अनंतकोटी ब्रह्मांडनायक परमात्मा नंद-यशोदेच्या वत्सल प्रेमासाठी गोकुळात चिमणा बाळ होतो. त्यांचे श्रीमुख पाहण्याच्या आड डोळ्यांची पापणीही आल्याचे तिला चालत नाही. त्याचे कौतुक ती पुन्हा पुन्हा विचारते आणि ते सांगताना किंवा ऐकताना कोणाला वीट येत नसे. (क्र. ४५३९). नंद-यशोदेची कृष्णमग्न भावावस्था (क्र. ४५२१) तुकारामांनी बहारदार रंगविली आहे. त्यातील कृष्णनामाची पुनरूक्ती लयबद्ध आवर्तन निर्माण करते. त्यांच्या दिनक्रमातील विविध क्रियांशी त्यामुळे कृष्ण जोडला जातो. घरी येणे-जाणे, आसनी-शयनी-भोजनी, जागृती-स्वप्नी, खाता-पिता, उठता-बसता त्यांना कृष्ण आठवतो. त्यातून नित्य प्रापंचिक कर्मे करतानाही अखंडपणे देवाला आठवणाऱ्या भक्ताचे चित्र डोळ्यापुढे उभे राहते.

"खेळेंमेळें दही, दुध, तूप खाती।

भय नाहीं चित्ती कवणाचें"

(क्र. ४५६२) असे गोपाळ काल्याच्या प्रसादात रंगून जातात. काल्याचा घास गोपाळांच्या मुखात घालून त्यांच्या लाळेने माखलेला घास कृष्ण आवडीने खातो. असा काला वैकुंठातही मिळत नाही म्हणून तुकोबाला मुक्ती नको आहे (क्र. ४५३०). कृष्णाच्या वियोगातही त्याच्या संयोगाचे ध्यान करीत गोपाळ घरी जातात (क्र. ४५३२). आणि आतल्या उमाळ्याने कृष्णछंदावर डोलत राहतात.(क्र. ४५८१). गोविंदाची ज्योत त्यांच्या अंतःकरणात तेवत असल्याने दिवस आहे की रात्र ते त्यांना कळेनासे होते. त्या अंतर्यामीच्या सुखाने ते तृप्त होतात (क्र. ४५७२). तहानभूक विसरून त्या अखंड सुखात मग्न होतात (क्र. ४५७४).

कृष्ण झाडातळी थांबून गोपिकांची वाट पाहतो आणि त्या दिसल्या नाहीत तर सारखा उठून-बसतो, बसून-उठतो. वेडावल्यासारखा होतो. त्या कठोर बोलल्या तरी हा कोमल बोलांनी उत्तर देतो आणि त्या रागावल्या तरी हसत राहतो (क्र. ४५९२). "जिही चित्तवित्त समर्पिले"(क्र. ४५१५). त्यांचाच समागम हरीला आवडतो. गोपी कृष्णरंगात रंगून गेलेल्या आहेत. कृष्णाचे मुख पाहताना त्यांना दिवसरात्र आठवेना आपले घर-दार, तहान-भूक, वर्ण-जात त्या विसरून गेल्या. आपण कोठे आहोत, आता कोणती काळ-वेळ आहे, हेही त्या विसरून जात. भ्रमर जसा परिमलाचेच सुख भोगतो तशा त्या केवळ एका श्रीहरीचेच सुख भोगत होत्या (क्र. ४५२३,४५२४). "ज्यांचें कृष्णीं तन मन जाले रत। गृह पति सुत विसरल्या" (क्र. ४५११) अशी तन्मयता ज्यांना साधली त्या कृष्णकामिनींनाच देवाने अंतरीचे सुख दिले. "खेळविला जिहीं अंतर्बाह्य सुखें। मेळवूनि मुखे चुंबन दिले" (क्र. ४५११) अशा सुखाच्या

त्या वाटेकरी झाल्या.

अशा तल्लीन भक्तांच्या भावमुद्रा येथे तेथे उमटलेल्या आहेत. त्यात कंसाची विरोधभक्ती चमत्कृतिपूर्ण आहे. कंस भीतीने कृष्णनाम उच्चारू लागताच तो कृष्णरूप होऊन गेला. आरशातही त्याला स्वतःचे चतुर्भुज श्यामसुंदर रूप दिसू लागले. कंसाला सगळेच कृष्णरूप दिसू लागले (क्र. ४५८६). रूप, गुण, नाम, याती यांची बाधा न होता कंसाला सर्वाभूती देवच दिसत होता. (क्र. ४५८७) असा कंसाच्या विरोधभक्तीचा नवलाव सांगत असतानाच त्यातला सूक्ष्म फरक तुकाराम सांगतात तो असा – "मी आणि कृष्ण अशी भेदभावना असल्याने कंसाजवळ भयवृत्ती उरली होती (क्र. ४५८८) आणि म्हणून देवाला त्याचा संहार करावा लागला (क्र. ४५८९). अर्थात भगवद्‌कथेत प्रतिनायकाचा वध होत असला तरी त्याचाही उद्धार होतोच!

"बाळक्रीडे"तून तुकाराम देव आणि भक्त यांच्या संबंधांची विविध रूपे शोधतात. असा रूपशोध घेताना विविध भक्तितत्त्वे त्यांना प्रतीत होतात. या भक्तितत्त्वांची थोडक्यात मांडणी करता येईल. धन, दारा, पुत्र यांचा लोभ निर्माण करून ईश्वर प्रत्येकाला आपला विसर पाडीत असतो (क्र. ४५५७). लोकही देवाला न ओळखता संसाराचा सर्व भार स्वतःच वाहतात व अनंत दुःखे डोक्यावर घेतात (क्र. ४५५९). ज्यांनी हरीला ओळखले नाही, ते आंधळेच म्हणावयाचे (क्र. ४५१९) नारायण भूतमात्रात सर्वत्र आहे, हे ज्याला कळाले त्याला गर्भवास व जन्ममरण नाही (क्र. ४५३५). ज्यांनी संसारी राहून श्रीहरीचा संग केला. त्यांचेच या जगात येण्याचे सार्थक झाले (क्र. ४५३८).

अवघ्यांना देव सारखाच असतो (क्र. ४५२१). देवाला सगळे सारखेच असतात (क्र. ४५७६). जाती, कुळ, वर्णधर्म न पाहता देव सर्वांना जवळ करतो (क्र. ४५५६, ४५६८). "तुका म्हणे भावे चाड एका" (क्र. ४५१३) अशी त्याला फक्त भावाची चाड असते. सकळ साधनांनी हाती न येणारा परमात्मा केवळ भक्तीने वश होतो (क्र. ४५३५). जसा ज्याचा भाव त्याप्रमाणे देव जवळ किंवा दूर असतो (क्र. ४५६४). नवनीतासारख्या निर्मळ चित्तात अनंत असतो. (क्र. ४५३५). ज्याच्या बरोबर देव असतो त्याला कोणतीही अडचण येत नाही. (क्र. ४५०९).

भक्ताचे संकट अंगावर घेऊन देव त्याचे निवारण करतो (क्र. ४५७७). दीनदयाळू, पतितपावन हरी भक्तांना निमित्त करून स्वतःच जे करायचे ते करीत असतो (क्र. ४५६७). कर्ता–करविता असूनही तो भक्तांनाच श्रेय देत असतो (क्र. ४५३६). संकटग्रस्त देवालाही भक्तावाचून दुसरा कोणी त्राता नसतो (क्र. ४५५०). भक्त आणि देव यात भिन्नता नसते (क्र. ४५७५, ४३०४). जो देव पाहतो तो भक्तही देव कसा होणार नाही? (क्र. ४५३५) देव भक्ताच्या मुखाने बोलतो म्हणून संतनिंदा करू नये. संतसंगती अशी असते की ती निंदेद्वारे पतनाला आणि स्तुतीद्वारे उद्धाराला कारणीभूत होते. (क्र. ४५७५)

भक्तितत्त्वांच्या प्रतिपादनामुळे तुकारामांच्या "बाळक्रीडे"ला भक्तिशास्त्राचे स्वरूप आले आहे. कृष्णकथा रंगवून सांगण्याऐवजी त्यातून कोणता तत्त्वबोध निष्पन्न होतो यावर कवीचे लक्ष खिळलेले आहे. त्यामुळे तुकारामांची "बाळक्रीडा" रंजनप्रधान कथारूप न घेता भक्तितत्त्वांच्या उदाहरणांचे रूप घेते. विशिष्ट कथाप्रसंगात दडलेले भक्तितत्त्व शोधण्यात आणि उघड करण्यात तुकारामांना खरा रस आहे. कृष्णकथेचा तपशील श्रोत्यांना माहीत आहे असे ते गृहीत धरतात आणि केवळ स्मरण देण्यापुरता कथाप्रसंगांचा निर्देश तेवढा ते करतात. त्यामुळे बाळकृष्णाचा जीवनाचा चित्रपट आपल्या डोळ्यासमोर झरझरा सरकत जातो. त्यातले भक्तितत्त्व मात्र ते ठसठशीत करून समोर ठेवतात. त्यामुळे त्यांच्या "बाळक्रीडे"ला कथाभाष्याचे रूप आले आहे. तुकारामांची "बाळक्रीडा" ही त्यामुळे भक्तितत्त्वावरील सुबोध कथारूप व्याख्यान झाली आहे.

०६. जाले रामराज्य काय उणें आह्मांसी

'रामकृष्णहरी' या वारकऱ्यांच्या बीजमंत्रात आद्यस्थानी असलेल्या श्रीरामचंद्राचे चरित्रही तुकोबांनी चौदा अभंगातून गायिले आहे. (क्र. १०९५ ते ११०८). यातील अभंग उत्सूत्र वाटतात, ते सलग बांधलेले दिसत नाहीत. श्रीरामाच्या लीलावतारातील अद्‌भूत कृत्यांचा ते कौतुकाने उल्लेख करतात. राम–रावणांचे युद्ध व विजयी रामाचे

स्वागत या घटनांचा त्यांनी निर्देश केला आहे. राम–रावणांच्या युद्धवर्णनातही त्यांच्या 'प्रेमसुखाचे संधान' सुचवून त्यातील विरोधभक्तीकडे ते लक्ष वेधतात. **स्वराज्याच्या अरुणोदयाच्या काळात ते रामराज्याचे उल्हसित चित्र रंगवितात. रामराज्यात धरणी पिकांनी फुलली आणि गाई–म्हशींच्या कास्त दुधाने तटतटून आल्या. "स्वप्नी ही दुःख कोणी न देखे। नामाच्या गजरे भय सुटले काळा"** अशा सुखसमाधानाने भरलेल्या रामराज्याच्या या स्वप्नात अनेक महात्म्यांनी पाहिलेले मानवजातीचे सुखस्वप्न सामावलेले आहे.

पण तुकोबा खरे रमले आहेत ते रामनामाचा गोडवा सांगण्यात, त्याचा अपार महिमा गाण्यात. रामनामाने सागर जळावरही शिळा तरल्या. शिळेला अहल्यारूप लाभले (क्र. १०९७) कौत्सल्येबरोबर अयोध्येचे प्रजानन, किष्किंधेतील वानर एवढेच काय पण लंकेतील राक्षसही रामरूप झाले (क्र. ११०४) या रामनामाने शिवकंठातील हलाहलाचा दाह शीतल केला आणि पार्वतीला जन्ममरणा-पासून सोडविले (क्र. १०९९). यातिभलत्या कुळहीनांचाही उद्धार करण्याचे सामर्थ्य रामनामात आहे. (क्र. ११००) "तुका म्हणे चोखोनी सांगे। मज अनुभव आहे अंगे" (क्र. १०९८) असा स्वानुभवाचा निर्वाळा देऊन "राम म्हणतां रामचि होइजें" (क्र. १०९८) असे आश्वासन ते देतात. पतितांचा, जडमूढ पशूंचा आणि पाषाणांचाही उद्धार करणारा देव म्हणून ते श्रीरामाकडे पाहतात. रामनाम ही निष्काम कर्मसाधनेची वाट असल्याचे तुकाराम सांगतात. आपली प्रत्येक कृती ईश्वराच्या स्मरणासह केल्यानेच, भोग असो वा त्याग, त्या कर्माचा लेप अंगी लागत नाही. 'राम म्हणे ग्रासोग्रासीं। तोचि जेविला उप-वासी' (क्र. १०९६) अशी विरोधाभासाची भाषा ते वापर-तात. त्यामुळे त्यांच्या बोधवाचनाला काव्यात्मता लाभली आहे.

वारकऱ्यांच्या प्रियतम विठ्ठलाच्या दोन्ही बाजूस 'गरूड हनुमंत पुढे उभे राहती' अशी गरूड–हनुमंताची जोडी आहे. सगळ्या संतांप्रमाणे तुकोबांनीही 'हनुमंत–स्तुती' (क्र. २८३ ते २८६) केली आहे. हनुमंताच्या जीवनातील ठळक घटनांच्या पार्श्वभूमीवर त्याचे अतुलनीय बळ, त्याचा विस्मयचकित करणारा पराक्रम आणि त्याची एकनिष्ठ रामभक्ती यांचा त्यांनी गौरव केला आहे.

अशोकवनामध्ये शोक करणाऱ्या सीतेला तुकोबांनी बोलायला लावले आहे (क्र. ३३९), रघुनाथ अंतरल्याचे दुःख तिचे काळीच विंधित आहे. आपल्यावर पहारा करणाऱ्या त्रिजटेला 'सखिये' असे संबोधून "देईल कां नेदी भेटी रघुनाथ" असा प्रश्न ती विचारीत आहे.

"मन उताविळ जाला दुरी पंथ
राहों न सके प्राण माझा कुडी आंत"

अशी तिची वियोगात्तुर अवस्था त्यांनी उत्कटतेने व्यक्त केली आहे. रावणाने आपल्याला कसे पळविले त्याचे चित्र तिच्या डोळ्यासमोर तरळून जाते आणि आपले काय चुकले याचा ती विचार करीत राहते. हो, वो अशा संबोधनांनी उचलेला गोडवा, भावशीलता, बोलण्याची स्त्रीसहजसरणी, गतकालीन संकटाचा झरझर उलगडत जाणारा चित्रपट आणि वाट्याला आलेल्या दुर्दैवाने मनात उठलेले काहूर, रघुनाथाच्या भेटीची आस व साशंकता या सगळ्यामुळे मेळाव्यातून चुकलेल्या एकट्याच हरिणी-सारखी ही दुःखार्त सीता उभी राहते. तिच्या मनोभावांचे नाट्य उभे करणारा नाट्यगीताचा बंध तुकोबांनी वापरला आहे तो वैशिष्ट्यपूर्ण आहे.

एकूण तुकारामांची रामायणरचना पुरेसे कथारूप घेऊ शकलेली नाही. एकनाथ आणि रामदास यांच्या तुलनेने तिच्यावर परमार्थाचा भगवा रंग अधिक आहे. तिच्यातील ऐहिकाचा भाग उणावलेला आहे. सीतेची करूण व्याकूळ मूर्ती उभी करणारे नाट्यगीत मात्र वैशि-ष्ट्यपूर्ण असून कथेतील भावशीलता ठळक करण्याच्या तुकारामांच्या कविवृत्तीवर प्रकाश टाकणारे आहे. त्याची छाया पुढे मोरोपंतांच्या 'सीतागीता'वर उमटलेली दिसते.

०७. शुद्ध पाहोनिया भाव। त्याचे हृदयीं वसे देव

पुराणांच्या समृद्ध कथापरंपरेत तुकाराम आपल्या समानधर्मी भक्तांचा शोध घेतात. त्यांचे जीवन, त्यांनी भोगलेली दुःखे, देवाची भाकलेली करूणा आणि त्याने केलेली त्यांच्यावरील कृपा ते परोपरीने वर्णन करतात. ईशकृपेसाठी आसुसलेल्या त्यांच्या दुःखमग्न हृदयाला या भक्त कथा विसावा देतात. कुंटिणी (क्र. ३०८६), गजेंद्र-मोक्ष (क्र. ३०८७), प्रल्हादचरित्र (क्र. ३०९० ते ३०९६), बळी आणि दुर्वास (क्र. ३०९७ ते ३०१४) उपमन्यु

(क्र. ४४९३) अशा किती तरी भक्तकथा त्यांच्या गाथेत विखुरलेल्या आहेत.

तुकोबांनी रंगविलेला "गजेंद्रमोक्ष" (क्र. ३०८७) पाहण्यासारखा आहे. कथाप्रस्ताव टाळल्याने या आख्यानाला प्रत्यक्ष कथनाचे स्वरूप आले आहे. परिसरवर्णन, पूर्ववृत्तकथन अशा अवांतर गोष्टींना फाटा दिल्यामुळे कथा सुसूत्र व वेगवती झाली आहे. नक्र-गज संघर्ष हे या आख्यान वस्तूचे प्रमुख क्रियाप्रेरक केंद्र आहे. तुकोबा ते पहिल्याच ओळीत सांगून टाकतात. त्यांचा गजेंद्र दुःखग्रस्त, स्वजनवंचित आणि भक्तहृदयी आहे. नक्रासह गजेंद्राचा देव उद्धार करतो, यात तुकारामांना जडमूढ पशूंचाही उद्धार करणारी ईशकृपेची कोवळीक जाणवते. अहं-ममता यांच्या भ्रांतीतून मुक्त झाल्यावरच जीवाला ईश्वरप्राप्ती होते, अशा अध्यात्मसूत्रात बांधून एकनाथांनी या आख्यानाला व्यापक अर्थाचे परिमाण दिले आहे. हे सूत्र तुकारामांच्या अभंगातूनही जाणवते. गजेंद्रमोक्षाचे पूर्वकवींनी लावलेले अर्थानुवाद तुकाराम सूचकतेने आपल्या निवेदनात गुंफतात. वाचकाला कथा माहीत आहे असे गृहीत धरून ते कथेचा पुष्कळसा तपशील सोडून देतात. कथेतील भाव आणि तत्त्व यांना प्राधान्य देण्याची त्यांची पद्धती आहे. ते केवळ कथाकथन करीत नाहीत तर "तुका म्हणे नेले वाहूनी विमानी। मीही आडकोनी विश्वासलो" असा स्वहृदयीचा एक जिवंत संबंध प्रस्थापित करतात. त्यांची रचना वैशिष्ट्यपूर्ण असली तरी तिला स्वयंपूर्ण आख्यानाचे रस मात्र येऊ शकलेले नाही.

०८. नुपेक्षी हा हरि दासालागीं

पौराणिक भक्तजनांच्या मांदियाळीत तुकोबा पूर्वकालीन वारकरी व इतरही भारतीय संतांचा समावेश करतात. ते स्वतःलाही या परंपरेचा भाग मानतात. पुंडलिक (क्र. ४३०७), ज्ञानेश्वर (क्र. २३३३, २३३४), नामदेव, गोराबा, कबीर, नरसी मेहता, एकनाथ आणि मीराबाई (क्र. ४३२१), मुक्ताबाई, सोपान, वहेश्वर चांगा (क्र. १९०) - अशा किती तरी संतांचे निर्देश तुकोबांनी अनेक ठिकाणी केलेले आहेत. संतचरित्रातील हरिकृपेच्या प्रसंगांचे सहेतुक निर्देशही ते वारंवार करतात. या साऱ्या संतांशी ते स्वतःला जोडू पाहतात. आणि हरिकृपेची आस व्यक्त करतात. पुष्कळ ठिकाणी त्यांचे अभंग लघु संतचरित्राचे रूप घेतात. त्याचा नमुना म्हणून भक्त दामाजीपंतांचे चरित्र (क्र. ४४९३) पाहू.

एरव्ही तुकाराम वृत्तकथनावर फारसा भर देत नाहीत पण हे चरित्र मात्र त्यांनी धावत्या पद्धतीने कथन केले आहे. बारीकसारीक घटनाही त्यांनी नोंदविल्या आहेत. पण ते कोठेही रेंगाळत नाहीत. चित्रण किंवा वर्णन करण्याऐवजी ते सरळ गतिशील कथन करीत जातात. संवाद-स्वगतांचा त्यांनी वापर केला आहे. पण तोही जरूरीपुरताच. "लज्जा सांभाळिली देवराया" या पहिल्या चरणातच आख्यानामागील सूत्र स्पष्ट होते. त्याच रोखाने ते पुढे वेगाने जात राहते. "तुका म्हणे विठो अनाथ कैवारी। नुपेक्षी हा हरि दासालागीं।।" या अखेरच्या चरणातील सूत्राजवळ ते संपते. - भक्त दामाजी हे सरकारी कारभारी होते, असे परंपरा सांगते. पण ते मंगळवेढ्यातील मान्यताप्राप्त व्यापारीही होते, असे तुकारामांनी आवर्जून नोंदविले आहे. दुष्काळग्रस्तांची अन्नान्नदशा पाहून त्यांचे हृदय कळवळले आणि त्यांनी सरकारी धान्याची कोठारे लोकांसाठी खुली केली. या सत्कार्याबद्दल दंड किंवा शिक्षा भोगण्याच्या संकटातून देवानेच त्यांना वाचविले. धनवंत व्यापारी असलेले तुकोबाही या सगळ्या अनुभवातून गेले होते. दुष्काळातले औदार्य त्यांना खूपच महाग पडले होते. अशावेळी दामाजीमध्ये तुकारामांना आपला समानधर्मा सापडला असेल. देवाने दामाजीची लाज राखली. तशीच आपलीही लाज तो राखील; अशी आशा त्यांच्या मनात पालवली असेल. श्रीहरी आपल्या दासांची कधी उपेक्षा करीत नाही; हा त्यांचा विश्वास या चरित्रगायनाने अधिक दृढ झाला असेल.

०९. तुका म्हणजे ऐसे जन। गोवियेलें मायेंकरून

"देखोनि पुराणिकाची दाढी" (क्र. ११६) हा अभंग आपल्यासमोर कथेशी समरस होणाऱ्या प्रेमळ भाविकाचे चित्रे उभे करतो आणि नंतर त्याचे अंतरंगदर्शन घडवितो. कथाश्रवण करताना हा धनगर रडतो, स्फुंदतो, पुन्हा पुन्हा आपले नाक पुसतो. त्याला रडे अनावर होते. बुवांच्या प्रतिपादनाला तो मान हलवून हलवून दाद देतो. पण हा सारा प्रेमरंग निव्वळ वरवरचा असतो; कारण प्रत्यक्षात "भिन्न अंतरी भावना" अशी स्थिती असते. पुराणिकाची दाढी पाहून त्याला आपल्या मेलेल्या बोकडाच्या

आठवणीने उमाळा येतो. बुवा जेव्हा एक पुरुष, एक प्रकृती, चार वेद असे बोटांनी दाखवू लागले तेव्हा याला आपल्या बोकडाची दोन शिंगे आणि चार खुरं यांची आठवण येत होती. "हा सगळा एका बीजाचा विस्तार आहे" असं बुवांनी म्हणताच आपला बोकड बियाण्याचा म्हणूनच राखल्याचे त्याला आठवते. त्या आवेगात त्याच्या पोटातला भाव मुखात येतो. तुकाराम महाराज म्हणतात, अंतःकरणात असणारी खोटी भावना कधी ना कधी उघड होतेच.

या श्रोत्याचे बाह्य वर्तन आणि त्याचा आंतरिक भाव यांच्यातील विसंगती निखळ हास्यस्फोटक आहे. भास आणि सत्य यांची अशी सामोरी साधून "तुका म्हणे कुडें। कळो येतें तें रोकडे" या निष्कर्षावर श्रोत्याला घेऊन येतात. वेदान्त आणि बोकडाच्या आठवणी यांना एकत्र आणणारी कल्पकता केवळ विलक्षण आहे. येथील भास आणि सत्य यांच्या विरोधबंधात अकल्पनीय असा अपेक्षाभंग आहे. बुवा आणि श्रोता यांच्या आविर्भावांच्या जुगलबंदीतून तुकोबांनी हा दुहेरी परिणामबरोबर टिपला आहे. परमार्थ करू पाहतानाही लोक कसे आपल्या प्रपंचात बुडून गेलेले असतात; याचेही मर्मभेदी दर्शन तुकोबा घडवितात. ते जितके हास्यस्फोटक आहे तितकेच प्रापंचिकांच्या आसक्तीवर नेमके बोट ठेवणारे आहे.

पंढरपूरला निघालेली सासू वेशीपासून पुन्हा पुन्हा परत येते आणि "परिसे गे सूनबाई" (क्र. ४२१९) असं म्हणून फुटकं पाळं जप, कलवडू मी आल्याशिवाय फोडू नकोस, मोजकंच खा, भिक्षुकांना काही देऊ नकोस अशा सूचनाच सूचना करीत राहते. तिने निरिच्छ होऊन देवधर्म करावा म्हणून "सासूबाई स्वाहित जोडा। सर्व मागील आशा सोडा" असा सल्ला सून देते. तेव्हा आता आपला संसार आपल्या हातातून निसटत चालला असं वाटून सासू "मुले लेंकरे घरदार। माझें येथेंचि पंढरपूर" असं म्हणून पंढरीच्या यात्रेचा बेतच रद्द करते.

कधी नव्हे ते परमार्थाची वाट चालण्याचे मनात आले तरी माणसे कशी संसाराला 'डिंकून' असतात, ते तुकाराम दाखवितात. तेही हसत-खेळत. सासू-सुनेच्या संवादातून आणि स्वगतातून हा विनोद फुलविला आहे आणि त्यावर "तुका म्हणे ऐसे जन। गोवियेलें मायेंकरून" असे परखड भाष्यही केले आहे.

अशी किती तरी संसारचित्रे तुकोबांच्या गाथेत आहेत. त्यात "सुखे वोळंब दावी गोहा" (क्र. ३६) अशी बाईलवेड्या नवऱ्याची लाडावलेली खादाड बायको आहे. "मज ऐसी कष्टी नाहीं दुजी" (क्र. ४२४४) असं नवऱ्याजवळ गाऱ्हाणं करणारी कांगावेखोर बाईल आहे आणि "सकाळीं उठोन वेगळा निघेन" असं आश्वासन देणारा नवरा आहे (क्र. ४२४५) त्यावर "तुका म्हणे केला रांडेने गाढव" असा कोरडा तुकारामांनी ओढला आहे. म्हाताऱ्यासंगे माहेरी चाललेल्या बाईलेची फजिती आहे (क्र. ४४७७). स्वयंपाक बिघडविणारी सुगरण आहे (क्र. ३८३९) "एकाचे उत्तर एका न ये" अशी मराठी नवरा आणि त्याची कानडी बायको यांची जोडी आहे (क्र. ८७). ढाल-तलवार सांभाळण्यात दोन्ही हात गुंतल्याने लढू कसा; असे विचारणारा शैंदाड शिपाई आहे. (क्र. ४३४८)

लौकिक जीवनातील नेहमीची माणसं, त्यांचे परस्परसंबंध, त्यांच्या वृत्ती-प्रवृत्ती यांचे तुकाराम चित्रण करतात आणि त्यातून नवदर्शन घडवितात. त्यामुळे ही संसारचित्रे म्हणजे स्वतःची ओळख पटविणाऱ्या दृष्टांत-कथा झालेल्या आहेत. त्यात कोठे खुलावटीसाठी अतिशयोक्तीचा हलकासा रंग मिसळला असला तरी ही चित्रे वास्तव आहेत. ती संसारी माणसाची मानसिकता टिपणारी आहेत. रूचकर अन्नाची वासना, स्त्रीविषयीची लालसा, संसारातील चीजवस्तूंचा लोभ या वृत्ती सर्व काळात आढळणाऱ्या आहेत. सांसारिकांच्या या मनोवृत्तीचे दुसऱ्या बाजूने तुकोबा पारमार्थिकाच्या दृष्टीने मूल्यमापन करतात. त्यामुळे ती संसारीजनांना आत्मपरीक्षण करायला लावतात आणि त्यांना परमार्थसन्मुख होण्याची प्रेरणा देतात. ही 'व्यंग्यचित्रे' पाहताना श्रोत्याला हसू फुटते पण त्याच वेळी हे आपलेच चित्र आहे; हे ओळखून तो चपापतो. भानावर येतो आणि परमार्थाकडे वळू पाहतो.

मध्ययुगीन मराठी वाङ्मयात दुर्मीळ असलेला विनोद येथे पुरेपूर भरलेला आहे. त्याला प्रापंचिक आसक्ती आणि पारमार्थिक अनासक्ती यांची द्वंद्वात्मक बैठक आहे. संहितांतर्गत पात्रांच्या भावना, वृत्तीप्रवृत्ती आणि निवेदकाचा सूर यांच्या विरोधातून त्याचा जन्म होतो. भास आणि

सत्य यातील विरोध, अतिशय, चमत्कृती, विसंगती या-प्रमाणेच उपरोध आणि उपहास यामुळेही या विनोदाला धार चढते. कधी परस्परसंवादी तर कधी परस्परविरोधी अशा संवादांचा आणि स्वगतांचा कौशल्यपूर्ण वापर त्या-साठी केला आहे. निवेदकाचे भाष्य त्या संवादनाट्याचे मर्म उघड करते. या भाष्यातून महत्त्वाची जीवनसत्ये आविष्कृत होतात. त्यामुळे तुकारामांच्या या सांसारिक दृष्टांतकथा एकाच वेळी मनोरंजक आणि उद्‌बोधक होतात.

१०. व्याले दोन्ही पक्षी एका वृक्षावरी

तुकारामांच्या प्राणिकथांचा रंगही आपल्या वेगळे-पणाने उठून दिसणारा आहे. भक्तासाठी धाऊन जाणाऱ्या भगवंताचे पवाडे गाताना तुकोबांना मोठे सुख होते. एका वृक्षावर आपल्या नवजात पिलासह प्रेमाने राहणाऱ्या पक्षांच्या युगुलाची ही कथा[२] (क्र. ६०७) आहे. अचानक त्यांच्यावर संकट कोसळते. दुष्ट, दुराचारी पारधी त्यांच्यावर बाण रोखतो आणि त्याच वेळी त्यांनी सुटून जाऊ नये म्हणून बहिर ससाणाही सोडतो, बसल्या जागी बाणाने मरावयाचे किंवा उडताना ससाण्याचे भक्ष्य व्हावयाचे, असे मरणाचेच दोन्ही पर्याय या पाखरांसमोर आहेत. या बिनतोड संकटात पाखरे श्रीपतीचा धावा करतात. श्रीपती सर्पाचे रूप घेऊन पारध्याला जमिनीवर पाडतो. त्याच वेळी त्याचा चुकलेला बाण ससाण्याचा वेध घेतो. अशी देवाची कृपा म्हणजे संकटातला हमखास भरवसा – अशी देवाच्या भक्तकैवाराची ही कथा. तिच्यात एक नाट्यपूर्ण पेचप्रसंग आहे आणि त्यावर एक अनपेक्षित तोड आहे. भूमी आणि आकाश या दोन्ही आघाड्यांवर मरणभय उभे असूनही ही पाखरं घाबरत नाहीत. श्रीपतीवर विश्वास ठेवून ती आपल्या घरट्यात ठामपणे राहतात. देवावरचा त्यांचा विश्वास आणि आशावाद लोभविणारा आहे. त्याचवेळी कोणत्याही संकटात भरवशाचा साक्षीदार म्हणजे परमेश्वरच हे तत्त्वही अंतःकरणावर ठसविणारा आहे.

दोन्ही पाडसांसह मृग वनात विहार करीत असताना पारधी, कुत्रे आणि जाळी यांच्या तावडीतून कसे वाचतात याची नाट्यपूर्ण कथा तुकाराम देवाच्या भक्तवत्सलतेचा गौरव करीत सांगतात (क्र. ६७८).

"गाठ पडे ठकाठका" (क्र. ३०५२) हे वाघ आणि कोल्हा यांचे एक बहारदार संवादनाट्य आहे. "मरण तर कोणाला चुकत नाही मग मला कशाला भुकेने मारतो?" असा साळसूद उपदेश वाघ करतो. पण कोल्हाही तेवढाच बेरकी आहे. तो म्हणतो, "बरं झालं, तुझ्याच तोंडाने निवाडा झाला. तुझाही देह जाणारच आहे तर मला जीवदान दिल्याने तुझ्या हातून मोठा उप-कार घडणार आहे." यातील संवादाची जुगलबंदी पाहण्या-सारखी आहे. त्याला बोलीची सहजसरणी आहे आणि कोटिक्रमाचा तल्लखपणा आहे. शैलीचा मितव्ययी वापर करीत तुकोबांनी हे नाट्य रंगविले आहे. तत्त्वाचा सोयीने व स्वार्थासाठी वापर करणाऱ्यांना तुकाराम येथे 'ठक' म्हणत आहेत. संवाद, स्वगत आणि भाष्य यांचा कौशल्यपूर्ण वापर करीत ही दृष्टांतकथा आकार घेते.

या कथांना प्राणिकथा म्हणता येईल. तुकोबांच्या प्राणिकथा लोककथांच्या वळणाने जाणाऱ्या आहेत. त्यात एक बिनतोड नाट्यपूर्ण पेच व परिस्थिती आहे. त्यामुळे श्रोत्याचे मन उत्कंठा आणि विस्मय यांच्यात आंदोलत राहते. त्याला एक अनपेक्षित अशी कलाटणी मिळते. आणि पेच सुटतो. अशी या कथांची बांधणी आहे. चमकदार संवाद, स्वगत आणि भाष्य यातून या कथा सांगितल्या जातात. त्यांच्यातील प्रसंगचित्रणाचे कौशल्य जाणवावे असेच आहे. ईश्वराची कृपामयता आणि भक्तवात्सल्य ठसविणे हाच यापैकी बहुतेक प्राणिकथांचा उद्देश आहे. लौकिक भावांनी रंगलेल्या या प्राणिकथांना म्हणूनच दृष्टांतकथांचे स्वरूप येते. धर्मकथांपेक्षा या प्राणिकथांचे आणखी एक वैशिष्ट्य असे की त्या एक रेखीव आणि टोकदार कथारूप घेतात.

११. रात्रंदिन आम्हा युद्धाचा प्रसंग। अंतर्बाह्य जग आणि मन

तुकोबांची गाथा वाचीत असताना त्यांच्या अनेक अभंगामागे असलेल्या घटनांची चाहूल आपल्याला लागते. 'पराविया नारी रखुमाईसमान' असा आपला निर्धार व्यक्त करून गळ्यात पडू पाहणाऱ्या एका स्त्रीला "जाईं वो तूं माते न करीं सायास" असे म्हणून तुकोबा परत पाठवितात (क्र. ५२४). यामागे स्थल-काल-व्यक्तिविशिष्ट असा तपशील असणारच. "मजसवें नको चेष्टा। नव्हे साळी

कांही कोष्टा" (क्र. ५८४) असं त्यांनी कोणाला, केव्हा व का म्हटले असावे? "दुखवलें चित्त आजिच्या प्रसंगें। बहु पीडा जगें केली देवा।।" (क्र. ३१३८) हा आजचा प्रसंग कोणता? भूमिगत कथेचे सुळके मध्येच पृष्ठभागावर यावेत तसे त्यांच्या किती तरी अभंगांचे चरण आपल्याला विचारमग्न करतात. त्यांच्या मागील तुकोबांच्या लौकिक जीवनाचे संदर्भ आपणास खुणावू लागतात. जीवनातील निरनिराळ्या नकारात्मक अनुभवांना त्यांनी वेगवेगळ्या प्रकाराने तोंड दिले. आपल्या व्यक्तिगत अनुभवांचे व्यापक मानवी पातळीवर साधारणीकरण साधले. त्यामुळे दिलीप चित्रे म्हणतात त्याप्रमाणे "तुकारामांच्या लौकिक चरित्राची जागा त्यांच्या अलौकिक काव्याने आता कायम आणि पूर्ण व्यापलेली आहे."[३]

तरीही या काव्यात कथात्मकतेचा एक धागा अनुस्यूत आहे, याची आपल्याला जाणीव होत राहते. ही जाणीव लौकिक संदर्भासह आलेल्या त्यांच्या आत्मपर अभंगातून अधिक तीव्रपणे होते. अशा अभंगांमधून तुकोबा आपल्या जीवनातील नाट्यपूर्ण संघर्षप्रसंगांना वाट करून देताना दिसतात.[४] पिढीजात वारकरी असलेल्या विठ्ठल-भक्तांच्या पावनकुळात झालेला जन्म, एक कुटुंबवत्सल गृहस्थ म्हणून दक्षतेने केलेला संसार, महाजनकी, शेती व व्यापार यामुळे आलेली समृद्धी व मानसन्मान असे आयुष्य सुरळीत चाललेले होते. पण वर्षा-दोन वर्षात वडील, आई, भावजय, पत्नी आणि मुलगा या जीवलगांच्या मरणाने लावलेला चटका, दुष्काळाने निघालेले दिवाळे आणि जनलोकात झालेली विटंबना, "मनुष्यधर्म गेला पांडुरंगा" असा फोडलेला टाहो, अशा दुःखांनी उघडलेल्या त्यांच्या डोळ्यांना जीवनाचे एक नवेच दर्शन झाले. एकान्तात केलेल्या आत्मचिंतनानंतर त्यांनी आपल्या वाट्याची कर्ज-खते बुडविली. विठ्ठलमंदिराची डागडुजी केली. आळंदी वारी सुरू केली. एकादशी कीर्तनाचा परिपाठ ठेवला. ज्ञानेश्वरमंदिराची उभारणी केली. "कांहीं पाठ केली संतांची वचने" वाचन-मनन-चिंतन असा देवाच्या निदिध्यास घेतला. गुरूपदेश आणि विठ्ठलासह येऊन नामदेवांनी केलेली कवित्वाची आज्ञा या दोन स्वप्नदृष्टांतामुळे जातीने नाकारलेले अधिकार समाजमान्यतेसह मिळाले. मंबाजी-बुवा, सालोमालो, रामेश्वरभट्ट यासारख्यांनी छळ मांडला. गावकीच्या निषेधाच्या आघाताने वह्यांचे जलदिव्य करावे लागले. कवित्व आणि परमार्थसाधन यासाठी उपोषण मांडले आणि देवाजवळ धरणे धरले. पाण्यात उभे राहून देवाने वह्यांचे राखण केले. ईश्वरकृपेच्या साक्षात्कारात जीवनाचे साफल्य अनुभविले. "सेवितो रस वाटितो आणिका" या भूमिकेने मेघ दृष्टीने उपदेश केला. "उरलो उपकारापुरता" या भावनेने जीवन व्यतीत करून काया ब्रह्म केली – असे तुकारामांचे समग्र जीवन त्यातून उभे राहते. सुट्या, विखुरलेल्या अनेक अभंगातून त्याचे तुकडे आपल्यासमोर येतात आणि सगळे मिळून तुकारामांच्या जीवनाचा भव्य कॅलिडोस्कोप उभा करतात.

मरणभय, तहानभूक, कामक्रोध, वासनाविकार, मानापमान, सुखदुःख यांनी वेढलेले आयुष्य जगताजगता तुकाराम या सगळ्यातून अलिप्त होत जातात. विठ्ठलाला शोधीत असताना त्यांना "अणुरणिया थोकडा। तुका आकाशाएवढा" असे आपलेच अंतःस्वरूप उलगडत जाते. ऐहिकाचे आध्यात्मिकात रूपांतर करण्याची ही प्रक्रिया आपण गाथाभर पाहू शकतो. तुकारामांचे जगणे आणि लिहिणे एकरूप होते. त्यांची कविता त्याच्या जीवनाबरोबर वाढत-घडत गेली. त्यामुळे संसारयातनांचा अनुभव घेत अज्ञानातून आत्मज्ञानाकडे होणारा प्रवास त्यांच्या कवितेत प्रतिबिंबित झालेला आहे. त्यांच्या जगण्यातील व्यक्तिगत, कौटुंबिक आणि सामाजिक ताणतणावतीत व्यक्त झाले आहेत. त्यामुळे त्यांची कविता मानवतेच्या मूलगामी पेचांनी व्यापलेली दिसते.

आपल्या काळातल्या जीवनाच्या सगळ्या प्रेरणांशी संबंधित राहून तुकोबांनी सार्वकालीन तत्त्वांचा शोध घेण्याचा प्रयत्न केला. त्यांची कविता हा जसा आत्मशोध होता तसा जीवनशोधही होता. तो जसा आत्मसंवाद होता तसा लोकसंवाद होता. प्रचलित धर्ममतांना सामावून जीवनाचा अर्थ साकल्याने पाहण्याचा, अनुभवण्याचा, त्याचे विवरण करण्याचा आणि कलात्मक प्रतीतीच्या अंगाने तो व्यक्त करण्याचा तुकारामांनी प्रयत्न केला. तुकारामांची कविता ही जशी तत्त्वकविता आहे, भावकविता आहे तशीच ती कथाकविता आहे. "रात्रंदिन आम्हा युद्धाचा प्रसंग। अंतर्बाह्य जग आणि मन" या सूत्रात बांधलेली आत्मकथा आहे. तुकोबांच्या मनाचे

सोसणे आणि भोगणे, वैफल्य आणि साफल्य सांगणारी गाथा ही एक सलग महाकथा आहे, महाकाव्य आहे.

१२. काय भक्तीच्या त्या वाटा। मज दावाव्या सुभटा

तुकोबा हे भावचिंतनाच्या क्षेत्रात एक स्वयंभू स्फुरण आहे. गुरुकृपा ही त्यांच्यापुरती एक औपचारिक बाब आहे. त्यांच्यावर प्रभाव गाजवील अशी संतसंगतीही त्यांना लाभलेली दिसत नाही. आयुष्याची घुसळण करणारे दाहक अनुभव आणि अत्यंत संवेदनशील व चिंतनशील मन यांच्या टकरीतून त्यांनी आपली परमार्थसाधनेची वाट शोधलेली दिसते.

"आदरे विश्वास धरूनिया" वाचलेले ग्रंथ आणि वारकरी संतवचनांचा घेतलेला अनुभव हीच त्यांच्या शोधयात्रेची सामग्री आहे. वेदोपनिषद आणि गीता–भगवता-तील विचारधन त्यांनी पुराणकथांच्या माध्यमातून समजून घेतलेले दिसते.

भक्त–भगवंतांच्या कहाण्या सांगताना किंवा आठव-तानाही त्यांना भावाचा भुकेला, अनाथांचा नाथ, पतितपावन, भक्तवत्सल, भक्तांना संकटातून सोडविणारा, अभय देणारा, दुर्जनांचा संहार करणारा अशा विविध रूपात परमात्मा दिसत राहतो. एकनिष्ठ, प्रेमळ, ध्यानमग्न, तल्लीन, देवाला अखंड आठवणारे, संकटात सापडलेले, आयुष्य कसेही घालविले असले तरी निर्वाणीच्या क्षणी देवाचाच धावा करणारे असे वेगवेगळे भक्त त्यांना दिसत राहतात.

भक्त आणि भगवंत यांच्या संबंधांची अनेक रूपे त्यांच्या दृष्टीसमोर फेर धरतात. त्यात गोपींचा कामभाव, गोपाळांचा प्रेमभाव, नंद–यशोदेचे वात्सल्य, कंस आणि त्याने पाठविलेल्या राक्षसांचा द्वेषभाव, संकटग्रस्त प्रल्हाद किंवा द्रौपदी यांचा आर्त धावा, पापातून परमात्म्याकडे येणाऱ्या गणिका किंवा अजामिळ असे अनेक भक्त आहेत. भक्त–भगवंत संबंधांची प्रेम, काम, द्वेष, चिंता, वात्सल्य अशा अनेक भावांनी भिजलेली चित्रे ते रंगवितात.

हनुमंताचे स्तवन करताना "काय भक्तीच्या त्या वाटा। मज दावाव्या सुभटा।।" (क्र. २८३) अशी ते प्रार्थना करतात. भक्तचरित्रात भक्तीच्या आणि ईश्वरापर्यंत पोहोचण्याच्या वाटा दडलेल्या आहेत, अशी त्यांची श्रद्धा आहे. भक्त कसे होते, कसे वागले, त्यांनी काय केले, देवाने त्यांना कसा व कोणता प्रतिसाद दिला; हे ते बार-काईने पाहतात. त्याचा अर्थ लावतात. त्यातून त्यांना विविध भक्तितत्त्वे सापडतात. कथातून तत्त्वांकडे आणि तत्त्वांच्या प्रकाशात कथांकडे असा उलटसुलट प्रवास तुकारामांच्या कथाकवितेतून आपणाला जाणवतो. त्यामुळे कथा – मग ती हरिकथा असो, रामकथा असो, पौराणिक भक्तकथा असो, अर्वाचीन संतकथा असो, सामान्यांच्या संसारकथा असोत की प्राणिकथा असोत – त्यांच्याकडे तुकाराम भक्तिशास्त्राची सामग्री म्हणून पाहतात. तर कधी भक्तितत्त्वांचे आधार, समर्थन व उदाहरणे म्हणून या कथांकडे पाहतात.

तुकारामांच्या लेखी या निव्वळ कथा नाहीत. त्यातून भक्तितत्त्वे उघड होतात आणि ईश्वराच्या असीम कृपेचा अनुभव येतो. पुराणकाळापासून समकाळापर्यंत भक्तांची अखंड मालिका त्यांना दिसते. ते स्वतःलाही या परंपरेचा भाग मानतात. आणि ईश्वरी कृपेची अपेक्षा करतात. ईशकृपेविषयीची आतुरता, उत्कंठा, आशंका, चीड, वैताग, राग, प्रेम आणि साफल्य अशा भावनांचा गोफ त्यांच्या अभंगातून गुंफला जातो. या प्रवासात ते भगवंताशी आणि त्याच्या विविध भक्तांशी स्वतःला जोडीत जातात. त्यातून त्यांचे साशंक चित्र आश्वस्त होते. प्रेमनिर्भर होऊन ते ईशचिंतनात गुंग होऊन जातात.

कथातून उघड होणाऱ्या भक्तितत्त्वांच्या प्रकाशात तुकाराम स्वतः अशी वाटचाल करतात. स्वतःची ते वारंवार तुलना करतात. त्या कथासृष्टीचा भाग होतात. कठोर आत्मपरीक्षण करतात तसे निष्ठुर समाजनिरीक्षण करतात. त्यामुळे त्यांची अभंगगाथाच कथाकवितेचे रूप घेते. ती एका मरणभयाने व्याकूळ झालेल्या, दारिद्र्य आणि दुष्काळ यांनी पिडलेल्या आणि समाजव्यवस्थेत गुदमरलेल्या दुखऱ्या मनाची कहाणी आहे. त्याचप्रमाणे ती त्यांना आलेल्या अपार्थिव अनुभवांची आनंदकहाणीही आहे.

संसारतापाने पिडलेल्या माणसाला शांतवन देणारी परमात्म्याची प्राप्ती हेच त्यांचे उद्दिष्ट होते. तेथे कसे जाता येईल याचे रस्ते ते या विविधरूपी कथांमधून शोधतात. त्यामुळे त्यांची कथाकविता तत्त्वशोधक झालेली

आहे. तुकारामांच्या दृष्टीने या कथा म्हणजे भक्तिमार्गप्रदीप आहेत.

या अर्थाने मराठी संतांच्या कथाकवितेच्या परंपरेत तुकारामांची तत्त्वदर्शी कथाकविता आपले पृथगात्म वैशिष्ट्य दाखवते.

१३. संदर्भ आणि टीपा

१. आणखी काही संदर्भ पाहा – क्र. ३७२, ७७४, ३०५४, ३३८२, ३४१६, ४०४९, ४२८८, ४३८०, ४४९७, ४५०८ इत्यादी.

२. या अभंगातील कथेला दि. के. बेडेकर यांनी "सर्वात जुनी मराठी लघुकथा" (समाविष्ट "ललित-चिंतन") असे संबोधले आहे. ते ऐतिहासिक दृष्टीने बरोबर नाही. अशा सर्वात जुन्या मराठी लघुकथा उपलब्ध साहित्यात आपण श्रीचक्रधरांच्या मुखाने "लीळाचरित्रा"त ऐकू शकतो. तथापि तुकारामांचे प्रसंगाचित्रण, कथनकौशल्य, त्यांचे जीवनावरचे प्रेम, आशावाद आणि जिवंतपणा यांची चांगली उकल बेडेकरांनी केली आहे.

३. दिलीप पुरुषोत्तम चित्रे, "पुन्हा तुकाराम", पॉप्युलर, मुंबई, दु. आ. १९९५ (प. आ. १९९०) पृ. ११२.

४. पाहा – मंबाजीने केलेली मारहाण (क्र. ३५५ ते ३५९). गुरुकृपा (क्र. ३६८ ते ३७१), लोहगावावर परचक्राचा वेढा (५५७ ते ५५९), जिजाई (५६६ ते ५७२), लोहगावला अंगावर गरम पाणी टाकले (१३१८, १३१९), नामदेवांची कवित्वाची आज्ञा (क्र. १३२०–१३२१), वैराग्याचे कारण (क्र. १३३३ ते १३३५), काया ब्रह्म केली (क्र. १५८६ ते १६०९), गंगेस पत्र (क्र. १६५६ ते १६५८), रामेश्वरभट्ट (क्र. १७५१), शिवरायांचा नजराणा परत (क्र. १८८४ ते १८९७), विठ्ठलास पत्र (क्र. १९१०९ ते १९७४), जिजाईस पूर्णबोधाचे अभंग (क्र. १९८१ ते १९९२), वह्यांचे जलदिव्य (क्र. २२२२ ते २२४७), कीर्तनात मूल जिवंत केले (क्र. २३१५, २३१६), ज्ञानदेवांनी पाठविलेला धरणेकारी ब्राह्मण (क्र. २३१७ ते २३४७), सालोमालो (क्र. २३७१ ते २३७८), चिंतामणी देव (क्र. २८८१ ते २८८५).

५. प्रस्तुत वाचनात उद्धृत केलेल्या अभंगांचे क्रमांक "श्री तुकारामबावांच्या अभंगांची गाथा" शासकीय प्रत, मुंबई, पुनर्मुद्रण, १९७३ (प. आ. १९५०) यातील संहितेप्रमाणे दिले आहेत.







अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्राच्या (हरम्युनिटीक्स)चळवळीचा विकास व हायडेगरच्या जीवन विश्वविषयक अभ्यास पद्धतीचे सिंहावलोकन

डॉ. बी. एस. वाघमारे

प्रस्तावना –

मानवी जीवनाच्या सर्व क्षेत्रात आपण जो भौतिक उत्कर्ष पहातो तो प्रामुख्याने निसर्ग विज्ञान पद्धती शास्त्राने घडविलेला साक्षात्कार आहे. प्रबोधन कालखंडानंतर या शास्त्रात वेळोवेळी विकसित होत असलेल्या विविध आधुनिक ज्ञानपद्धती व तंत्रज्ञान यामुळेच मुख्यतः हे सर्व शक्य झाले हे मान्य करावे लागले. अर्थातच निसर्ग विज्ञानाच्या क्रांतीमुळे समाज, विज्ञानाचे अभ्यासक व तत्त्ववेत्ते अशा ज्ञान पद्धतीमुळे फारच प्रभावित झाले होते. या प्रभावातूनच ऑगस्ट कॉम्ट (१७६०-१८२५) हे एक महत्त्वाचे अग्रणी तत्त्ववेत्ते होत ज्यांनी प्रत्यक्ष-दर्शीवादाचा (positivism) पुरस्कार केला व निसर्ग विज्ञानाच्या मापदंडानुसार सामाजिक शास्त्रातील ज्ञान संपादन करता येते असे प्रतिपादन केले. त्या पाठोपाठ विसाव्या शतकात प्रस्थापित झालेल्या शिकागो स्कूलने व अनेक अमेरिकन विद्यापीठात सामाजिक शास्त्रांना भक्कम वैज्ञानिक (scientific) पायावर उभे करताना प्रत्यक्षार्थवाद (positivism) अनुभवजन्यवाद (empricism) वर्तनवाद (behaviourism) या अधिकाधिक निसर्ग विज्ञान पद्धतीशी जवळीकता निर्माण करण्यासाठी व शाश्वत ज्ञान निर्मिती करणाऱ्या प्रवाहांना प्रोत्साहन व पाठिंबा दिला.[१] तथापि, निसर्ग विज्ञान व सामाजिक विज्ञान यांच्या अभ्यासात मोठी दरी आहे. एका ठराविक मर्यादेच्या पलिकडे आपण सामाजिक शास्त्रात निसर्ग विज्ञानाचे निकष व कसोट्या लावून अभ्यास करू शकत नाही हे मान्य झाले. अर्थातच मानवी जीवनातील गुंतागुंत व रहस्य याचा उलगडा करण्यात व वस्तुस्थितीचे यथोचित विश्वासार्ह (authentic) चित्रण करण्यात सामाजिक-शास्त्र पद्धती जी निसर्ग विज्ञान पद्धतीमुळे भारावली होती ती थोड्याच कालखंडात मोठ्या प्रमाणावर अयशस्वी झाली. म्हणूनच प्रत्यक्षदर्शीवादोत्तर (post-positivism) वर्तनवादोत्तर (post-behaviourism) असे अनेक नव-नवे प्रवाह उदयास येऊ लागले. फ्रँकफर्ट स्कूलने प्रबोधनाधिष्ठितता व विवेक याची चिकित्सा करून यावर प्रश्न चिन्ह उपस्थित केले.[२] त्यातील प्रामुख्याने विसाव्या शतकात अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्र (hermeneutics) ही एक अतिशय महत्त्वपूर्ण पद्धती/तत्त्वज्ञान म्हणून सामाजिकशास्त्रे, कला व साहित्य या क्षेत्रात उगम पावली व ती महत्त्वाची चळवळ म्हणून विकसित झाली आहे. अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्राच्या (हरम्युनिटिक्स) चळवळीचे अग्रणी तत्त्ववेत्ते श्लेरमाखर, सोरेन किर्कगार्ड, एडमंड हुसर्ल, विल्यहम डिलथे, मार्टिन हायडेगर, हान्स गॅडेमर यांनी रूढ विज्ञानवादावर टीका करून पर्यायी तत्त्वज्ञानाचा आकृतीबंध निर्माण केला आहे. या तत्त्ववेत्यांमध्ये मार्टिन हायडेगर (१८८९-१९७६) यांचे योगदान या क्षेत्रातील मौलिक परिवर्तन समजण्यात येते. म्हणून प्रस्तुत लेखात अर्थनिरुपण चळवळीचा संक्षिप्त आढावा घेण्याचे प्रयत्न केले आहेत. तसेच मार्टिन हायडेगरच्या मानस घटनाशास्त्रीय अर्थनिरुपण पद्धती शास्त्रांने कशा प्रकारे जीवनविश्व/संहितेचा (text) अर्थ लावला आहे त्याचा अभ्यास करण्याचाही हा प्रयत्न होय.

अर्थनिरुपणाचा उद्देश –

अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्राचा अर्थ व स्वरूप स्पष्ट करण्यापूर्वी या पद्धतीची आवश्यकता काय आहे हे सांगणे उचित ठरेल. पहिले, मानवी घटना व कृतीचा अभ्यास करताना आपणास सर्व घटनेच्या कार्यकारणाच्या अर्थाचे वस्तुनिष्ठतेचा आग्रह धरणाऱ्या प्रस्थापित पद्धती शास्त्रीय संशोधनातून होत नाही. या उलट अशा घटनांचा व कृतीचा अर्थ बोध/अर्थनिरुपण पद्धतीचे अनुसरण करून व्यक्तीनिष्ठ (subjective)आधारावर प्राप्त करता येऊ शकतो. दुसरे, माणूस सतत वास्तवाचे आकलन करण्याचा प्रयत्न करीत असतो. हे आकलन तो सामाजिक घटनांना प्रदान करण्यात आलेल्या अर्थबोधातून प्राप्त करत असतो. भाषा, जाणिवा, अनुभव, ग्रंथवाचन–

अनुक्रमणिका

श्रवण व इतर यंत्रणा या माध्यमातून वास्तवाचे आकलन होत असते तथापि, सामाजिक घटना सतत बदलत जातात व त्यामुळे त्यांचा अर्थही बदलत जातो. सामाजिक घटनेचा अर्थ लावताना ती विशिष्ट घटना कोणत्या सामाजिक व ऐतिहासिक संदर्भात घडली आहे, यास महत्त्व असते. म्हणून अर्थनिरुपण शास्त्राचे वेळस्थिती विशेषतः(time-situation specific) महत्त्वाचे वैशिष्ट्य ठरते. त्यानुसार सामाजिक घटनांचा अर्थ लावता येतो. तिसरे, अर्थनिरुपण पद्धतीचे अनुसरण करताना ज्ञान स्त्रोत हे प्रत्यक्षात उपलब्ध नसतात, ते अप्रत्यक्षपणे उपलब्ध असतात. शिवाय ज्या गोष्टी आपण पाहतो त्यांना प्राप्त झालेला अर्थ सुद्धा स्व प्राप्त नसतो तर तो कुणी तरी दिलेला असतो. अशा अनेक गोष्टी आहेत ज्यातील काही मानवी कृती, अभिव्यक्तीच्या स्वरूपात असतात, तर काही चेतन–अचेतन वस्तू स्वरूपात असतात. हे ज्ञान स्त्रोत मानवी साध्य, हेतू, प्रबळ प्रेरणा व इच्छाशक्तीमुळे निर्माण झाले आहेत. दुसऱ्या कोणत्याही वस्तुस दिलेला अर्थबोध समजावून घेणे हे अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्रामुळे (हरम्युनिटिक्स) शक्य होते.[३] चौथे, माणूस जगत असताना अनेक अनुभवांना सामोरे जातो हे अनुभव विविध संदर्भात व विविध पातळीवरील असतात "स्व" व "इतर" यातील परस्परसंबंध, याचे आकलन अर्थनिरुपण शास्त्राच्या गरजेचे प्रतिपादन करणारे ठरते. परस्परातील संबंध कधी सारखे तर कधी भिन्न असतात, म्हणून त्यामुळे साम्य–भेद अस्तित्व निर्माण होते. क्षमता, गरजा व मर्यादा सर्व मनुष्यमात्राची समान लक्षणे होत. ती साम्यदर्शक अस्तित्व अधोरेखित करतात. आपण ज्या भिन्न कालखंड, भिन्न भौगोलिक, सामाजिक, भाषिक इ. पार्श्वभूमीतून येतो व भिन्न व्यक्तिगत अनुभव घेतो त्याच्यामुळे भिन्नतादर्शक अस्तित्व पुढे येते.

दैनंदिन व्यवहार (everyday life) संकल्पना महत्त्वाची असूनही ज्ञान निर्मिती प्रक्रियेतही दुर्लक्षित राहिली आहे. आपल्या दृष्टीने नित्याचे विषय, वस्तू, संदर्भ याचे आकलन किंवा त्याचे अर्थ बोध होणे आवश्यक असते. वस्तुनिष्ठ चौकटीतून सामान्य जीवनाचे अर्थ लावणे कठीण आहे. जीवन जगणे ही गोष्ट संमिश्र (complex) अनेक पदरी आहे, म्हणून जगण्याचा अर्थ कोणत्याही एका अभ्यास शिस्तीतून किंवा वस्तूनिष्ठपद्धतीने लावता येत नाही. मात्र आतरव्यक्तीनिष्ठरीत्या लावता येतो. अधिकृत पद्धतीशास्त्रात आपल्या अभाषिक संकेत, प्रतिमा, प्रथा, धार्मिक विधी या बाबी खातरजमा समजण्यात येत नाहीत पण लोक व्यवहारात ह्या व अन्य अनेक गोष्टींचे प्रगटीकरण होते. हे बाह्य प्रगटीकरण अंतरिक प्रेरणा/हेतू/अनुभव/मूल्य याचा अविष्कार असतो व तो अर्थनिरुपण शास्त्र पद्धतीची आवश्यकता प्रतिपादन करणारा आहे.[४]

एकुणच रुढ सामाजिक शास्त्राच्या अभ्यास पद्धतीमुळे संहितेचा अपूर्ण व एकांगी अर्थ लावण्यात येतो अशा पद्धती शास्त्राच्या वर्चस्वाने व्यक्ती विवेक/ बुद्धीसंगतता, उदारमतवादी लोकशाही संस्था व सार्वजनिक जीवन प्रभावित केले आहे.[५] त्यामुळे अंतःप्रेरणा, आत्मभाव व आत्मप्रतिष्ठा इत्यादी आकलनाची उपेक्षा झाली आहे. भांडवलशाहीच्या विकासातून भौतिक समृद्धी वृद्धींगत झाली असली तरी माणसाने आपला जीवन अर्थ गमावलेला दिसतो. अर्थातच जीवनाचा अर्थ सांगणारी व समाजातील तत्कालीन प्रश्न सोडविण्यासाठी अभ्यास पद्धती म्हणून अर्थनिरुपण अभ्यास पद्धतीची निश्चितच गरज आहे.

अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्र (हरम्युनिटीक्स) संकल्पनेचा अर्थ —

'हरम्युनिटीक्स ही संकल्पना तत्त्वज्ञान, साहित्य व सामाजिकशास्त्रे' आदि विद्याप्रणालीच्या क्षेत्रात अर्थनिरुपण सिद्धांत Interpretive theory या अर्थाने लोकप्रिय झालेली आहे. मूलतः हरम्युनिटीक्स म्हणजे मूळ ग्रंथाचा अर्थबोध सांगणारी किंवा उलगडा करणारी पद्धत होय, जिचा उपयोग मूळ लेखन रचनेतील अस्पष्टता, संदिग्धता दूर करण्यासाठी केला जातो. हरम्युनिटीक्स पद्धतीचा उपयोग ग्रीक, लॅटीन व संस्कृत ग्रंथांचे विश्लेषण व त्याचा अन्वयार्थ लावण्यात अनेकांनी केलेला दिसून येतो. सिमीत दृष्टीने विचार केल्यास, पौराणिक व पवित्र ग्रंथाचा उलगडा करण्यापुरताच हरम्युनिटीक्सचा उपयोग पूर्वी केला जाई. सर्वसाधारणपणे व व्यापक अर्थाने हरम्युनिटीक्स ही अर्थनिरुपणाची अशी नियमावली आहे की, ज्यामुळे ग्रंथरचनेचा अर्थ रूपांतरीत करण्यात येतो

व संभाव्यता वर्तवण्यात येते. या पद्धतीशास्त्राच्या उदयामागे दोन हेतू होते. एक तर ग्रंथाचा, शब्दाचा व वाक्याचा योग्य प्रकारे किंवा जसाच्या तसा अर्थ लावणे व दुसरे असे की, ग्रंथरचनेतील महत्त्वपूर्ण प्रतिकात्मक संदेशाचा शोध घेणे. परंतु कालांतराने ह्या दोहोपुरता या पद्धतीचा अर्थ मर्यादित न राहता त्याची व्याप्ती विस्तारित केली गेलेली दिसते. म्हणून या पद्धतीचे बहुआयामी कंगोरे पुढे आलेले आहेत.[६] याची प्रचिती प्रसिद्ध अभ्यासक रिचर्ड पालेमर यांच्या हरम्युनिटीक्सच्या अभ्यासातून येते. पालेमरने हरम्युनिटीक्स या संकल्पनेच्या सहा व्याख्या मांडल्या आहेत. त्यांच्या मते हरम्युनिटीक्स म्हणजेः

१. बिब्लीकल सिद्धांत होय.
२. तत्त्वज्ञानिक पद्धत होय.
३. शास्त्रीय संशोधन पद्धतीचे अधिष्ठान होय.
४. जाणीव वृद्धिंगत करणारे भाषिक विज्ञान होय.
५. अस्तित्ववादी घटनाशास्त्र होय.
६. अर्थनिरुपणाची अभ्यास पद्धती होय.

सामान्यतः ग्रंथरचनेचा वाचकाने योग्य व जशाचा तसा किंवा लेखकास अपेक्षित असलेला अर्थ लावण्याच्या पद्धतीस आपण हरम्युनिटीक्स म्हणत असलो तरी आजच्या स्थितीत ग्रंथ रचनेतील मतीत अर्थ शोधण्यासाठी या पद्धतीचा वापर केला जात आहे. परिणामतः या प्रयत्नात लेखकांचे प्रतिपादन मागे पडत जाऊन वाचक व ग्रंथरचना यांचे संबंध दृढ होत जातात. त्यामुळे भाषिक व सामाजिक तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाचे अभिनव पर्व खुल्या रीतीने पुढे येताना दिसते. म्हणून खऱ्या अर्थाने हरम्युनिटीक्स व्यापक तत्त्वज्ञान म्हणून अभ्यासले जात आहे.[७]

आशयलक्षी (context) व घटक (part) समुच्चयता (whole) अर्थ आकलन —

ही ज्ञान चळवळ क्रियाशील करण्याचे मोलाचे कार्य श्लेरमाखर (१७६८–१८३४) या तत्त्ववेत्त्याने केले. त्याने हरम्युनिटीक्स या संकल्पनेला तिच्या मर्यादित आणि विशेष अर्थाच्या चौकटीतून खुले केले व तिचे सामान्यीकरण करून तिला ऐतिहासिक अधिष्ठान प्राप्त करून देण्याचे कार्य त्यांनी केले. अर्थनिरुपण शास्त्र पद्धतीमुळे अर्थाचा अनर्थ किंवा गैरआकलन होऊ नये यावर कटाक्ष देण्यात येतो. म्हणून त्याला आधुनिक हरम्युनिटीक्सचा जनक समजण्यात येते. हरम्युनिटीक्स हे तत्त्वज्ञान, कला या क्षेत्रापुरते मर्यादितपणे वापरण्यापेक्षा मानवी अनुभव समजावून घेण्यासाठी वापरण्यात यावे. असे श्लेरमाखर याचे म्हणणे होते. भाषिक नियमांच्या कक्षेत अन्वयार्थ लावणे, मूळ अर्थाने लेखकाचा संदेश समजावून घेणे या परिघात हरम्युनिटीक्सची मांडणी त्यांनी केली. त्यांच्या मतानुसार हरम्युनिटीक्स हे ग्रंथ अर्थआकलनाचे विज्ञान किंवा कला होय. ती दोन टप्प्यात विचारात घेता येते, एक तर लेखकाची मूळ रचना जशीच्या तशी समजावून घेणे आणि दुसरे असे की, मूळ रचनेचे विश्लेषण समजावून घेणे. विचारांच्या पातळीवरील जाणीव अभिव्यक्ती लेखन रचनेत व भाषारचनेत व्यक्त होते. हा शोध आधुनिक अर्थाने हरम्युनिटीक्सच्या माध्यमातून घेता येतो. पण काळपरत्वे भाषा बदलते जुने शब्द नवीन अर्थधारण करतात म्हणून ज्याकाळात ग्रंथ रचना निर्माण झाली त्याकाळातील शब्दार्थ व व्याकरणनियम अर्थनिरुपण करताना अंगिकारले पाहिजे. श्लेरमाखर यांनी रचलेली समुच्चयता (whole) समजून घ्यायची असल्यास प्रथमतः घटक (part) माहिती करून घेणे आवश्यक असते असे म्हटले आहे. त्याशिवाय ग्रंथ रचना/संहिताचे अर्थ आकलन होणार नाही त्यास अर्थनिरुपण शास्त्राचे वर्तुळ (hermeneutic circle) असे म्हणतात. शब्दार्थाचे आकलन करताना अशीच रीत-वाक्य–परिच्छेद–प्रकरण, प्रकरण–संहिता असे वर्तुळ पूर्ण करावे लागते. अशा पद्धतीमुळे लेखकाच्या स्वतःच्या भूमिकेपेक्षा अधिक स्पष्टीकरण अर्थनिरुपणातून होते.

अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्रातील ऐतिहासिकता व प्रमाणशास्त्रीयता —

आपण जेव्हा गतकाळात लिहिल्या गेलेल्या संहितेचे अर्थनिरुपण करण्याचा प्रयत्न करतो त्या कृतीच्या आशयाच्या माहिती बरोबरच लेखकाच्या सामाजिक व सांस्कृतिक परिस्थितीचे ज्ञान असणे जरुरी असते. पर्यायाने ज्या कालखंडात ही संहिता निर्माण केली गेली व त्या लेखकाची पार्श्वभूमी व त्याकाळातील इतिहासाचे ज्ञान प्राप्त करणे व त्याचा अर्थ लावणे हे कठीण प्रश्न डिलथेनी आपल्या अर्थनिरुपणशास्त्रात सोडविण्याचा प्रयत्न केला आहे.

इतिहासवादी (historical) व प्रमाणशास्त्रीय (epistemological) आधारावर अर्थनिरुपणाची मांडणी विल्यम डिलथे (१८८३-१९११) यांनी केली आहे. फेड्रिक नित्श्चे यांनी शारीरिक व उपजत गरजा जीवनाचा अर्थ लावण्यात आधारभूत आहेत असे प्रतिपादन केले. विल्यम डिलथे यांनी मात्र जीवनार्थ हा जाणिवेतून प्राप्त होतो; असे म्हटले आहे. मानवी जाणीवा ऐतिहासिक असतात. म्हणून जीवनार्थ ऐतिहासिकतेत शोधता येतो. आपले जीवन अनुभव फक्त मानसिक नाहीत तर ते जीवनाच्या व्यापक क्षेत्राशी निगडित आहेत. ज्ञानदायी अनुभवातून प्रत्यक्षात जीवनाची वास्तविकता समजण्यास मदत होते. डिलथेने दोन प्रकारचे ज्ञान सांगितले आहेत. एक म्हणजे आरंभिक ज्ञान, (Origional) जे विज्ञानपूर्व आहे व दुसरा प्रकार म्हणजे संकल्पनात्मक (Conceptual) ज्ञान जे वैज्ञानिक होय. संकल्पनात्मक ज्ञान हे वस्तुनिष्ठतेचा पाठपुरावा करणारे असते तर आरंभिक ज्ञान हे वास्तविक व निश्चित स्वरूपाचे असते. ते निव्वळ आत्मपरीक्षणाचा भाग नाही. तर जिवंत अनुभवावर आधारलेल्या प्रत्यक्ष जीवन संदर्भाचा भाग आहे. अनुभव पूर्णत: विखुरलेला नसतो तर तो केव्हाही पुनर्मननशिल जाणिवेतून (reflexive awarness) स्व-अर्थाने अनुभव घेत स्वायत्तपणे अभिव्यक्त होतो. तो इमॅन्युअल कान्टने सांगितलेल्या भूतकाळाप्रमाणे भूमिका बजावत असतो.

अनुभव जीवनाचा अविरत प्रवाह आहे. चिंतनाच्या आधारावर आपणास या अनुभवाचे स्वानुभव व विश्वानुभव असे वर्गीकरण करता येते. प्रतिबिंबग्राही आरंभिक अनुभव हे कर्ता व कर्म, व्यक्ती व वस्तू Subject & Object यात भेद करीत नाही. अशा प्रकारचे फरक संकल्पनात्मक ज्ञानात केले जातात असे डिलथेने प्रतिपादन केले आहे. डिलथेने संकल्पनात्मक ज्ञानाचे दोन प्रकार सांगितले आहेत. एक मानवी शास्त्र ज्यात विश्व व्यवहारात लोकसहभागाची चर्चा केली जाते. तर दुसरा प्रकार नैसर्गिक शास्त्र ज्यात वस्तुनिष्ठ अभ्यास केला जातो. मानवी शास्त्रात विश्वाच्या ऐतिहासिकतेचा अर्थ आरंभिक जीवनानुभवातून लावला जातो. डिलथेने आपल्या The Introduction to the Human Science या ग्रंथात तात्त्विक शास्त्र व आधुनिक नैसर्गिक शास्त्र याचे टीकाशास्त्र विकसित केले. मानवी अनुभव विश्व चित्रित करण्यासाठी ही दोन शास्त्रे उपयोगाची नाहीत असे स्पष्ट सांगितले आहे. जगलेल्या पूर्वानुभवाच्या मूल्यमापनाच्या आधारावर ही शास्त्रे सिद्धांत मांडण्याचा प्रयत्न करतात. म्हणून डिलथे मानव शास्त्राच्या अभ्यासाची चौकट तयार करताना ज्ञान सिद्धांतच महत्त्वाचे नाहीत तर मानववंश शास्त्रीय प्रभावही महत्त्वाचे असतात, ज्यामुळे कर्तव्याची जाणीव विकास पावते. हा प्रकार डिलथेच्या दृष्टीने संकल्पनात्मक ज्ञान निर्मितीसाठी महत्त्वाचा आहे. नैसर्गिक शास्त्रे बाह्य अनुभवाची वर्णने करतात. तर मानव शास्त्रे आंतरिक अनुभवाचे विवेचन करतात. आंतरिक अनुभव अर्थातच स्वजागृत असतात. बाह्य अनुभव हे भौतिक घटकांतर्गत असतात तर आंतरिक अनुभव हे त्यास प्रतिसाद देतात. म्हणून आपल्या जगण्याच्या अनुभवात दोन्ही अनुभवांचा अंतर्भाव होतो. नैसर्गिक शास्त्रे व मानवशास्त्रे या अभ्यासपद्धतीतील फरक अनुक्रमे विवरण व आकलन यातील आहे.[८]

डिलथेने असा युक्तिवाद मांडला आहे की जगण्याचा अनुभव आपल्या सामुहिक समजुतीचा निरपेक्ष आधार असतो. आपल्या स्वत:च्या समजुतीच्या आधारावर इतरांना आपण समजून घेत असतो त्यासच आपण जीवन अर्थ संबोधित करतो. त्यांनी मानसशास्त्रीय दृष्टिकोण सोडून न देता जीवन अनुभवांचा मर्यादित अर्थ लावण्याचा प्रयत्न केला. आपल्या अनुभवाचा अर्थ समजून घेताना त्याचा बराच भाग न समजण्याजोगा असतो; कारण तो संपूर्णत: अभिव्यक्त होत नसतो. आंतरिक अनुभवाच्या कथनास अनुभवाची जोड दिली पाहिजे. इतर आपणास कसे समजून घेतात व त्याचा अर्थ लावतात यास महत्त्व आहे. कारण त्या आधारावर आपण स्वत:सही समजून घेऊ शकतो व अन्वयार्थ मांडू शकतो. या बाबतीत हेगेलने "जाण म्हणजे ओळख" "Cognition as recognition" या आधारावर वस्तुनिष्ठ चेताना (Objective Spirit) ही संकल्पना मांडून ऐतिहासिक संदर्भातून अन्वयार्थ काढण्याचा प्रयत्न केला आहे. पण हेगेलची Objective Spirit ची व्याख्या डिलथेने नाकारून असे स्पष्ट केले आहे की, ही स्वत:च्या साक्षातकाराची अंतिम

अवस्था नाही. डिलथे असेही स्पष्ट करतो की, मानवी वस्तुनिष्ठतेची अनुभूती आपणास भाषा, संपर्क/दळण-वळण साधने, व्यवहार व कार्य यामधून येते.[९]

डिलथेने ऐतिहासिक विवेकाची मीमांसा करून संस्कृती व इतिहास विषयक ज्ञान अधिष्ठान निर्माण केले. नैसर्गिक शास्त्रातील काही पद्धतीचे समर्थन त्यांनी केले आहे. त्यांच्या मते तत्त्वज्ञानाची पायाभरणी ही जाणि-वेच्या पातळीवर निश्चित अशा प्रत्यक्षदर्शीवादी तथ्याच्या आधारावर करता येते. मानसशास्त्रीय संकल्पना व अनु-भवजन्य ज्ञान यातून आपणास ऐतिहासिक जाणिवा विचा-रात घेता येतात. प्रत्यक्षदर्शीवादी व निसर्गशास्त्रीय दृष्टीने विवेचन करून डिलथे असे स्पष्ट करतो की, भौतिक जगाशी मानसशास्त्राचा अंतर्संबंध असतो. शास्त्रीय अभ्या-सपद्धती उदयाला येण्याच्या पूर्व काळात मानसशास्त्राच्या अभ्यासातील वर्णनात्मक, विश्लेषणात्मक व तुलनात्मक अभ्यास पद्धतीने मानवी अंतरंगाच्या (Psyche) कार्याचा आपण प्राथमिक अंदाज घेऊ शकत होतो. या पद्धतीनुसार डिलथे यांनी स्वाभाविक अनुभवजन्यता मनोविश्लेषणाची प्रणाली म्हणून वेगळी आहे, हे हुसर्लप्रमाणे सांगण्याचा प्रयत्न केला. ऐतिहासिक, सांस्कृतिक व लौकिक मानवी अंतर्संबंध जाणून घेण्यास ती ज्ञानमीमांसा उपयोगाची आहे. मानव निर्मिती ही ऐतिहासिक आहे. जीवनाच्या निश्चित आविष्कारातून संस्कारातून संस्कृती निर्माण होते. ती निव्वळ हेगेलच्या मताप्रमाणे भौतिक निष्ठतेतून होत नाही. म्हणून डिलथे यांनी जीवनाचा संदर्भ अधोरेखित करून त्याला मूल्य व उद्देश आदिंची जोड दिली आहे. ही वर्गीकरणे आपणास नैसर्गिक विवरणात आढळून येत नाहीत. परंतु त्याचा सार्वजनिक अविष्कार जाणीव, संस्कृती, इतिहास, मानसशास्त्र इ. च्या अभ्यासातून पुढे येतो.

डिलथेने बुद्धीसंगततेची संकल्पना गणिती अंदाजाने (mathematical reason) मांडली आहे. हरम्युनिटी-क्सनुसार मानवी अनुभवात आत्मपरीक्षण आंतरिक आत्मभान याचा समावेश होतो तर नैसर्गिक शास्त्रात असे काही आढळून येत नाही. म्हणून या दोन शास्त्रातील फरक डिलथेने स्पष्ट केला आहे. ऐतिहासिकता व व्यक्तीनिष्ठता या संकल्पना भिन्न भिन्न विषयामधील अंतर्संबंध प्रस्थापित करणारे हरम्युनिटीक्स निर्माण केले हे डिलथेचे योगदान आहे. डिलथेनी आंतर्विषयक व वस्तुनिष्ठता या पद्धतीदेखील दुर्लक्षित केलेल्या नाहीत. व्यक्ती समाजात आपले जीवन व्यतीत करीत असल्याने ती व्यक्तिगत क्षेत्रापलीकडे जाऊन आपली व्यापक ओळख वैश्विकतेस समर्पित करते. डिलथेच्या या विवे-चनाने समाजशास्त्राला जरी प्रभावित केले असले तरी कल्पनात्मक व तार्किक श्रद्धा निष्ठेमुळे त्याला सामाजिक कृतीच्या वैज्ञानिक चौकटीत समजावून घेता येत नाही. पण इतिहासाचे समाजशास्त्रीय वस्तुनिष्ठ विश्लेषण डिल-थेपूर्वी कार्लमार्क्सने केले होते. मार्क्सची अन्वयार्थाची पद्धत ही व्यवहारिक, आर्थिक व सामाजिक स्थिती समजून घेण्यास उपयुक्त आहे. परंतु ती मानसशास्त्रीय व मानसघटनाशास्त्रीय नाही. मॅक्स वेबरने मात्र सामाजिक कृतीचा अन्वयार्थ लावून तिचे अर्थपूर्ण अंदाज मांडण्याचा प्रयत्न केला आहे. डिलथे प्रमाणे अंतर्मन, सहानुभूती, द्वेष, तिरस्कार हे घटक लक्षात न घेता त्याने सामाजिक कृतीचे अन्वयार्थ काढण्यासाठी बौद्धिक व विश्लेषणात्मक अभ्यास पद्धतीचा वापर केला. वेबरचा हा प्रयत्न अन्व-यार्थाचा किंवा हरम्युनिटीक्सचा व्यक्तीनिष्ठ पाया पक्का करण्याचा आहे व त्या आधारावरच तो समाजशास्त्रीय संशोधनाची पकड मजबूत करण्याचा प्रयत्न करतो.[१०]

अर्थनिरुपणातील कालिकता (temporality) व ज्ञान अंतर्संबंध :

मानवी वास्तव्याचे रहस्य जाणून घेताना गणिती अंदाजापेक्षा तार्किक संबंध अर्थनिरुपण पद्धतीत महत्त्वपूर्ण भूमिका बजावतात. असे ज्ञानशास्त्रीय व घटनाशास्त्रीय प्रतिपादन हुसर्ल यांनी केले, म्हणून अन्वयार्थात घटना-शास्त्रीय पद्धत (Phenomenological) महत्त्वाची मानली जाते. हुसर्लची पद्धत प्रामुख्याने अनुभव प्रामाण्या-वर अवलंबून आहे. ह्या पद्धतीचा उगम प्रामुख्याने नव-यथार्थवादाच्या प्रक्रियेतून झाला. ज्ञान रहस्य शोधून काढताना अंतरंगातील अनुभवाचा शोध घेणे आवश्यक असते. हुसर्लच्या मते स्वानुभवाची प्रक्रिया आंतरिक स्वरूपाची असते पण या अनुभवाचे घटक बहिर्गत विश्वात आढळतात. जगात ज्या वस्तू आपण पाहतो त्या वस्तूंना तसा निश्चित अर्थ नसतो पण व्यक्ती आपल्या अनुभवाच्या आधारावर

त्यांना अर्थ प्राप्त करून देण्याचा प्रयत्न करतो. समाज ही संकल्पनादेखील बहिर्गत वस्तू असल्याने त्याचा अर्थ व्यक्तीच्या विचारानुसार बदलत गेला आहे. जाणीवपूर्वक एखाद्या वस्तूस अर्थ प्राप्त करून देण्याची प्रवृत्ती मानवी समाजात आढळते.

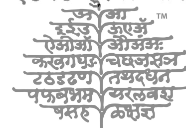
मानवी जीवन समजून घेण्यासाठी व त्याच्या अर्थ आकलनाची मांडणी करण्यासाठी जाणीव किंवा भान (consciousness) ही संकल्पना मांडली आहे. जाणिवेच्या माध्यमातून अन्वयार्थाची मांडणी करता येते. म्हणून जाणिवेचा तपशील त्यांनी महत्त्वपूर्ण रीतीने देण्याचा प्रयत्न केला. त्याच्या मतानुसार जाणीव म्हणजे कशाची तरी जाणीव होय. जाणीव नेहमी स्थिती निर्देशन किंवा वस्तू निर्देशन करते. म्हणून हुसर्लच्या मते सर्जनशीलता ही वस्तूसंबंधी आहे. ती ज्ञान इंद्रियांना जाणवणारी perceiving प्रतिकात्मक (imaging) व स्मरण देणारी (remembering) आहे. घटनाशास्त्रीय विवेचन हे तार्किक क्षेत्रापलीकडचे गूढ प्रश्नाची आकलन करणारे प्रयत्न. जाणिवेचे विविध दर्शन आपणास निव्वळ वस्तुस्थितीत वा तथ्यात मिळत नाहीत, तर ते त्याच्या सार तत्त्वात (essence) मिळते. ही तत्त्वे आपणास निरीक्षणातून कळत नाहीत. कारण व्यक्तीचे अंतर्यामी अनुभवच खऱ्या खुऱ्या ज्ञानाचे केंद्र आहेत, असे हुसर्लचे मत आहे. घटनाशास्त्र हे मानवी मनाचे कल्पित विलोभनीय चित्रण होय. दुसरे असे की, अनुभवाच्या आधारावर घटनाशास्त्रीय पद्धत हुसर्ल यांनी विकसित केली.[११]

वरील पद्धतीचा विकास प्रामुख्याने दोन प्रकारे केला आहे. एक मनोकल्पिताचा संक्षेप (reduction) करून म्हणजेच विचाराचे प्रतिबिंब तथ्याकडून आशयाकडे स्थलांतरीत करणे होय. दुसरे असे की, घटनाशास्त्रीय किंवा अनुभवातील संक्षेपाच्या माध्यमातून वस्तुनिष्ठ जाणिवेस अर्थपूर्ण बनवून. सहेतुकता व अपेक्षित वस्तुनिष्ठता यातील संबंधाचा अभ्यास वास्तविक जाणिवांचा वेध घेताना केला आहे. परिणामतः विविध प्रकारचे जीवन अस्तित्व जाणून घेण्याचे पैलू उदयास आले आहेत. भौतिक–विश्व, मानवी विश्व व तार्किक विश्व या तिन्ही विश्वातील अनुभवांना आपण सामोरे जातो. व्यक्ती हे अनुभव विचारातून रागालोभातून व संकल्पनाच्या माध्यमातून घेत असतो. हुसर्ल हा वस्तुनिष्ठतेच्या उत्पत्तीकडे व्यक्तीनिष्ठ कृतीतून पाहतो. व्यक्तीच्या सामान्य अनुभवाच्या आधारावर जाणिवेचे निरनिराळे पदर आपणास शोधता येतात. हे विविध पदर आपणास कल्पकतेत, स्मरणात व ऐहिक जाणिवेतून शोधता येतात. जाणिवेची सहेतुकता फक्त वर्तमान स्थितीत असलेल्या विश्वाशी निगडित आहे असे नाही तर भूत व भविष्याशी संबंधित आहे. म्हणून हुसर्लचे घटनाशास्त्र हे हेतूपुरुस्कृत, व्यक्तीनिष्ठ व आदर्शवादी आहे. ते अनुभवातीत आदर्शवाद transcendental idealism आहे. त्यामुळे वास्तवतेचा अर्थ जाणिवांच्या पातळीवर समजून घेण्यास मदत होते. खरे तर विश्वव्यापकता ही जाणिवांच्या पातळीपर्यंत संक्षिप्त किंवा मर्यादित करता येत नाही, कारण विश्व जाणून घेण्यास जाणीवा अपुऱ्या पडतात. म्हणूनच घटनाशास्त्र हे जाणिवांचा अभ्यास करणारे शास्त्र आहे.[१२]

सारांशतः हुसर्लच्या अभ्यासातून प्रमुख चार घटक सामोरे येतात कालिकता, ज्ञानविषयामधील अंर्तसंबंध, ऐतिहासिकता व विश्व. १) कालिकतेचा स्रोत जाणिवात प्रकट होतो. जीवन विश्वाची उत्पत्ती सांगताना भूत, वर्तमान व भविष्य यांची सांगड घालावी लागते. २) अतितांचा प्रभाव जीवन विश्वात उमटतो. आपण इतरांचे अनुभव कशाप्रकारे समजून घेतो त्याच बरोबर सर्वांचे जीवन विषयक अनुभव लक्षात घेतल्यावर त्यातूनच विज्ञानाचे ऐतिहासिक व तत्त्वज्ञानिक स्वरूप स्पष्ट होते. ३) आंतरिक आत्मनिष्ठ किंवा सामाजिक अस्तित्व हे लौकिक आहे व सामाजिक लौकिकता ही ऐतिहासिक आहे. व्यक्ती म्हणून व समूह म्हणून आपणास सामाजिक इतिहास आहे. हा इतिहास जीवन विश्व घडवत असतो. व त्यास अर्थपूर्णता निर्माण करून देत असतो. ४) हुसर्ल मानवी विज्ञानाचे वास्तविक चित्रण गणिती व तार्किक पद्धतीने करतो. पण दैनंदिन जीवन पर्याप्त परिस्थितीत घडत असते. यास हुसर्ल जीवन विश्व म्हणून संबोधित करतो पण हे विश्व वैज्ञानिक विश्लेषणात वास्तवाच्या समीप येत नाही ते गणिती अंदाजाने घडत असते.[१३]

अर्थनिरुपणातील इतिहासपरता व सत्ताशास्त्रीयता

विसाव्या शतकात एडमंड हुसर्ल यांनी केलेल्या

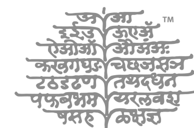




घटनाशास्त्रीय विवेचनाप्रमाणेच मार्टीन हायडेगर यांनीसुद्धा पूर्वापार चालत आलेल्या ज्ञान व्यवस्था (system of knowledge) संहितेचे अर्थनिरुपण करतांना माणूस जे जीवन जगतो ते तशाच्या तसे म्हणजे जीवन होय ही संकल्पना पूर्णतः नाकारून ती एक घटना आहे (appe-ars as phenomeno) असे त्याचे चित्रण करण्याचा प्रयत्न केलेला दिसतो.[१४] अर्थनिरुपण पद्धती शास्त्रात संदर्भस्थितीचा कार्यभाग महत्त्वाचा समजला जातो. माण-साच्या हेतूवर व कृतीवर सभोवतालच्या वातावरणाचा, समाज व संस्कृतीचा प्रभाव दिसून येतो. किंबहुना त्याच स्थितीच्या नियंत्रणाखाली तो कृती करत असतो. त्यामुळे माणूस व त्यांच्या सभोवतालचे वातावरण अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्राच्या अभ्यासाचा मध्यवर्ती मुद्दा आहे, हे आपण या अगोदर स्पष्ट केले आहे. यामुळे तत्त्वज्ञान-विषयक वर्तुळ आपोआप तयार होते. जाणिवेच्या प्रक्रियेत अंश/भाग (parts) व समुच्चयता whole याचा समावेश असतो व ते परस्परावर अवलंबून राहणारे वर्तुळ तयार करतात. समुच्चयास समजून घेण्यासाठी अंश/भाग समजून घ्यावे लागतात व भाग समजून घेण्यासाठी समुच्चयता समजून घ्यावी लागते. अभिजात हरम्युनिटीक्समध्ये वर्तुळ जाणून घेणे आवश्यक होते. पण हायडेगर व गॅडमेर यांनी मात्र वर्तुळाचा अन्वयार्थ मानवी अनुभवाची संभाव्यता किंवा शक्यता वर्तुळाच्या दृष्टीने व अर्थनिरुपण प्रक्रियेच्या दृष्टीने विचारात घेतलेली दिसते. मानवी समजुतीअंतर्गत हे वर्तुळ निर्माण झालेले असते. याची मीमांसा इतिहास-शास्त्र व सांस्कृतिकशास्त्रे करतात. तथापि, ही इतिहास-परता (historicity) व मानवी सत्ताशास्त्रीय (Ontolo-gical) हायडेगर व गॅडमेर या दोन विचारवंतांनी आपल्या अर्थनिरुपण पद्धती शास्त्रात क्रांतिकारी पद्धतीने केलेली आहे.

या गुरु शिष्य जोडीने हरम्युनिटीक्सचे दोन प्रमुख प्रतिवाद मांडले आहेत. एक म्हणजे एकोणिसाव्या शतकात अर्थनिरुपण पद्धती शास्त्र फक्त विशिष्टप्रकारे मूळ ग्रंथाचा अर्थ लावण्यात व्यग्र होते त्या ऐवजी या दोघांनी मानवाचे अस्तित्व असणे (being there) यावर लक्ष्य केंद्रित केले. ते समजून घेण्यासाठी तत्त्वज्ञानात्मक सत्ता-शास्त्राचा (philosophical ontology) त्यांनी उपयोग केला. दुसरे असे की, श्लेरमाखर, डोसन व डिलथे यांचे पारंपरिक हरम्युनिटीक्स फक्त एका विषयाचा अर्थ दुसऱ्या विषयासंदर्भात लावण्यापलीकडे नव्हते. काही इतिहासकारांनी भूतकाळातील अभ्यास कृतीवरून त्यांच्या मूळ ग्रंथरचनेचा अर्थ काढण्याचा प्रयत्न केला. परंतु अर्थ योग्य पद्धतीने समजावून घ्यावयाचा असेल तर तो आपणास ज्ञात विश्वाच्या पलीकडेच जावे लागेल. म्हणून आपणास अर्थ लावावयाचा झाल्यास (being) सत या संज्ञेस शरण जावे लागेल. केवळ "असण्याच्या" संकल्प-नेतून किंवा फक्त संदर्भातून (context) आपणास त्याचा अर्थ समजणार नाही. अर्थ लावताना ज्या विविध संख्या-त्मक वर्गवारीच्या पद्धती (categories) वापरण्यात येतात, त्यातून अर्थ स्पष्ट होत नाही. खरे तर आपणच अर्थाचा एक भाग असतो. तिसरे असे की, हरम्युनिटी-क्सला मूळ ग्रंथाचा किंवा इतिहासाचा अर्थ लावणारी पद्धत संबोधणे चुकीचे आहे. हायडेगर व गॅडमेरच्या मताप्रमाणे इतिहास ज्ञान विषय नाही. ही अभ्यासाची शिस्त अथवा विज्ञानही नाही. पर्याप्त इतिहासाचे सत्य समजून घेण्यातील हे सर्व अडथळे होत. पारंपरिक संशोधने आधुनिक व्यक्ती अस्तित्वास दुय्यम समजतात. म्हणून हायडेगर म्हणतो की, असणे म्हणजे काळ होय. मानवी अस्तित्वाची बांधणी संरचनेची ओळख स्पष्ट करतांना जन्म, मृत्यू, मानवी लौकिकता व कालनिश्चितता ही त्याच्या अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्राचा आधारभूत घटक आहेत. हायडेगरने मानवी जाणिवेची इतिहासपरता अधोरे-खित केली असून नैसर्गिक विज्ञानपद्धतीवर जोरकस टीकास्त्र सोडले आहे. अस्तित्व हे ऐतिहासिक, निश्चित व ऐहिक आहे.[१५] जीवन विश्वाचा अर्थबोध लावताना हायडेगर इतिहासपरता तर गॅडामेर भाषेचा आधार घेतात. आपण संहितेच्या अर्थनिरुपण प्रक्रियेत एक प्रकारे अर्थाची पुनर्रचना करीत असतो असे तो म्हणतो पण गॅडमेरच्या मतानुसार प्राथमिक अर्थनिरुपण म्हणजे एक प्रकारचे चिंतन आहे. आपण भूतकाळाचे चिंतन करतो व ते वर्तमानात परावर्तित करतो. म्हणून संहितेचा खरा अर्थ लावावयाचा झाला तर परिणाम व आशय लक्षात घेणे आवश्यक आहे. हायडेगर व गॅडमेर दोघेही आधुनिकतेची चिकित्सा करतात.

अनुक्रमणिका





हायडेगरचे अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्र

जीवन विश्वाचा/संहितेचा अर्थबोध मांडताना हायडेगरने घटनाशास्त्रीय अर्थनिरुपण पद्धती शास्त्राचा (phenominological hermenunetics). time and being या त्याच्या अभिजात कृतीत प्रामुख्याने वापर केलेला आहे. या त्याच्या कृतीतून तत्त्वज्ञानाचा पूर्ण तळ बदलून मौलिक परिवर्तने ज्ञान संपादनात दिसून येतात. तो म्हणतो आपण अस्तित्वात आहोत being that ourselves are म्हणजेच सर्व मानव मात्रांचे दैनंदिन जीवन, या विश्वात असते being in the world आपल्या अर्थनिरुपणात हुसर्ल जाणीव (consciouness) ऐवजी डाझीन (Dasein) हा निरपेक्ष शब्द वापरतो. तथापि हुसर्लच्या आशयात्मक युक्तिवादाच्या खोलापर्यंत जावून हायडेगरने त्याचे सातत्य टिकविण्याचा प्रयत्न केला. आपणास सहेतुकतेचे आकलन झटकन होत नाही हे जरी खरे असले तरी ती माणसाच्या कृतीतून व्यावहारिक जीवनातून ज्ञानदायी ओळख दर्शविते. व्यावहारिक जीवन गुंतागुंतीचे व अनेक पदरी आहे. महत्त्वाच्या अनेक वस्तू व्यक्तीच्या सहाय्यतेसाठी असतात व त्याचा अर्थपूर्ण संबंध व्यक्तीशी असतो. या व्यवहारिक अर्थाने हायडेगर डाझीनकडे पाहतो. पण पाश्चिमात्त्य तत्त्वज्ञानास अनेक महत्त्वाच्या व मूलभूत प्रश्नाचा विसर पडला आहे. उदा. वस्तू, त्याचे प्रकार, परस्परसंबंध, गुणधर्म इ. विशिष्ट वस्तू असण्याचा मूळ आधार असे जे अस्तित्व आहे त्याचा अर्थ काय याचा सतत माणूस तर्कवितर्क काढीत असतो अस्तित्व स्वतःचे स्वरूप उघड करीत असते त्यास हायडेगर डाझीन म्हणतो. जीवन विश्व जाणून घेणारे व त्याचा अर्थ लावणारे सतत काही ना काही तर्क वितर्काच्या भोवऱ्यात सापडलेले असतात. मानवी जीवनातील विचाराच्या व कृतीच्या पातळीवरील कोडे उलगडता येतील याचा ते अभ्यास करीत असतात. म्हणूनच जीवन अस्तित्वाची मूळ संरचना काय आहे याचा शोध घेण्याचा प्रयत्न मानव्य व सामाजिक शास्त्रे, कला व वाङ्मय आदि क्षेत्रात झालेला आहे. मूलभूत सत्ताशास्त्राची मीमांसा fundamental ontolo-gy ही हायडेगरची जीवन विश्व समजून घेण्याची पद्धत महत्त्वपूर्ण समजली जाते. मूळ अस्तित्वाविषयी त्यांनी अनेक प्रश्न उपस्थित करून मानवी हेतूचा (intuition) व अंतरंगाचा वेध कृतीच्या पातळीवर घेण्याचा त्यांचा प्रयत्न अनोखा आहे. त्यासाठी त्यांनी तत्त्वमीमांसेत डाझीनची कल्पना मांडली आहे. ही कल्पना मुळात जीवन अन्वयार्थची (self interpretation of life) आहे. त्यासाठी Dasein हा जीवन स्थिती सांगणारा जर्मन भाषेतील शब्द होय हायडेगरने तो वापरून आपल्या घटनाशास्त्रीय हरम्युनिटीक्स मध्यवर्ती संकल्पना म्हणून मान्य केलेली आहे. हायडेगरने डाझीनवर भाष्य करताना त्याची अनेक रूपे स्पष्ट केली आहेत. त्यात त्यांनी अस्तित्वाच्या मूळ संरचनेचे विवेचन केले आहे.[१९]

दुय्यम अर्थाने वस्तुनिष्ठ विश्व असून त्यात व्यक्तीची ओळख त्याच्या कृती किंवा भूमिकेच्या आधारावर नियमबद्ध केली जाते. ज्ञानाच्या दृष्टिकोणातून आपण जर विश्वाचा विचार केला तर वैज्ञानिक पद्धतीच्या यथार्थवादी किंवा प्रत्यक्षवादी मापदंडानुसार या विश्वाचा किंवा कृतीचा अर्थपूर्ण उलगडा होत नाही. म्हणून हायडेगर हा मॅनहाइम, पोलानी व शुटज् प्रमाणे यथार्थवादावर टीका करून असे स्पष्ट करतो की, अर्थ जाणून घेण्याचे निकष सामाजिक रूढी, आचार, विचारात अंतर्भूत असतात. म्हणून जीवन विश्वाचे ज्ञान कृती सिद्धांतातून theory of action महत्त्वपूर्णरितीने प्राप्त होते.[१६] रूढ विज्ञानातून कृतीचा अर्थ आपणास समजत नाही. अशाप्रकारे हायडेगरने अस्तित्वाचा अर्थ विषयातील वस्तू रूपाने व तसेच इतर व्यक्ती रूपाने डाझीनच्या माध्यमातून शोधण्याचा प्रयत्न केला आहे.

जरी हायडेगर हा हुसर्लच्या घटनाशास्त्रीय विश्लेषणामुळे प्रभावित झाला होता. तरी हायडेगरने विज्ञान विषयक आपला वेगळा दृष्टिकोण विकसित केलेला दिसतो. त्याच्या मताप्रमाणे समज/जाणिवेचे आकलन अनेक प्रश्नाची स्पष्टता अर्थनिरुपणातून होते. रूढ निसर्ग विज्ञान पद्धतीतून आपणास नैसर्गिक किंवा स्वाभाविक घटनांचा अर्थबोध होत नाही. तरीही आपण प्रत्येक सिद्धांतामध्ये वैज्ञानिकता असावी असा आग्रह प्रतिपादन करीत असतो. म्हणून मोठ्या प्रमाणावर जे संशोधनात्मक प्रकल्प पूर्ण करून त्या आधारावर सैद्धांतिकरण करण्यात येते ते स्वाभाविकच मर्यादित गृहितकावर आधारित असते.

अशा प्रकल्प वा सिद्धांताची वैधता न्यायिक प्रमाणात अनुभवजन्यतेवर अवलंबून आहे असे दिसत नाही. म्हणून त्याचे सामान्यिकरण करणे चुकीचे ठरते. यामुळे तत्कालीन रूढीवादी वैज्ञानिक सिद्धांत व अभ्यास संहितेच्या आंतरिक मनोभावनांचे चित्रण करण्यात असमर्थ ठरतात. या प्रचलीत विज्ञान व संशोधनाने जास्तीत जास्त घटनांचा अभ्यास करताना व अर्थनिरुपण लावताना सत्ताशास्त्रीय तत्त्वांचा अवलंब केला व व्यवहारवादी ऐतिहासिक परिस्थितीचा आधार घेतला आहे ते सर्व सिद्धांत वास्तविक व विश्वासार्ह ठरतात.[१७]

हायडेगरने त्याचा शास्त्रीय सिद्धांत निर्माण करताना व्यावहारिकता व अनुभवाधिष्ठितता महत्त्वाची मानली आहे. प्रचलित रूढीवादी अन्वयार्थ पद्धती मानवी अस्तित्वाचे एकेरी चित्रण करून त्रोटक स्वरूपाचे सिद्धांत मांडण्याचा प्रयत्न करतात. 'स्व' म्हणजेच मन 'self as a mind' किंवा भौतिक वस्तू संबंधीचे प्रतिनिधीत्व करणारी मांडणी देकार्त करतो ज्याला आपण "विषय वस्तू–आकृतीबंध" subject - object म्हणतो. अशा स्वरूपाच्या रूढीप्रिय प्रतिपादनाला नाकारून हायडेगरने सर्वसामान्याच्या दैनंदिन जीवनाचे डाझीनचे विश्लेषण करून मांडले आहे. सामान्य दैनंदिन जीवनात प्रागनुभव (prereflective agency) अंतर्भूत असते. आपल्या सभोवतालच्या विश्वाशी आपले संबंध कशा प्रकारचे आहेत याची पण आपणास माहिती मिळते. हायडेगरने मांडलेली दुसरी पद्धत म्हणजे सत्ता शास्त्रीय हरम्युनिटीक्स ही होय याची चर्चा मागे आलीच आहे. अस्तित्व विषयक मांडणी करताना हायडेगरने ग्रीक अनुभवाचा हवाला देवून असे प्रतिपादन केले आहे की, सध्या मानवाचे असणे ही स्व–पुरस्कृत घटना होय. व ती लौकिक स्वरूपाची आहे. तसेच ती इतर वस्तुसारखी (entities) आहे. ती विश्वात उदयास (emerge) येते व कटीबद्ध (abide) होते. हायडेगरने हे हिकमतीने सांगितले आहे की, वस्तुंचा उदय हा वस्तू बनणाऱ्या पूरक स्थितीतून होतो हे आपण विसरलो आहोत म्हणून वस्तुची ज्ञानदायी ओळख ही सुप्त अवस्थेत रहाते.[१८]

अर्थनिरुपण प्रक्रियेत डाझीनची भूमिका

संहितेच्या अर्थबोधाचे आकलन करताना हायडेगरने त्याच्या तात्त्विक भाषेत डाझीन ही संकल्पना मांडली आहे. ती त्याच्या अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्रातील गाभ्याची संकल्पना होय व त्याच्या तत्त्वचिंतनातील मध्यवर्ती सूत्र आहे. डाझीन या जर्मन शब्दाचे भाषांतर करण्यासारखे नाही असे मॅन्सर या भाष्यकाराने म्हटले आहे.[२०]

अर्थनिरुपण प्रक्रियेत अर्थ आकलन होणे फारच आवश्यक असते डाझीन ही संकल्पना अर्थ आकलनात महत्त्वाची भूमिका पार पाडित असते असे आग्रही प्रतिपादन हायडेगरने केले आहे. जरी कीर्कीगार्ड व फिश या दोन्ही प्रसिद्ध तत्त्ववेत्यानी डाझीन म्हणजे स्वयंकेंद्रीपणा असे म्हटले असले तरी हायडेगरने ते नाकारले आहे उलट त्याचे म्हणणे असे आहे की, डाझीन म्हणजे अस्तित्व किंवा जीवन स्थिती होय, तो अहंगड नाही किंवा अहंगंडात्मक व्यक्तीनिष्ठ कृती नाही. सत्ताशास्त्रीय अभ्यासाप्रमाणे या जगात असणे म्हणजे कितीही आपण म्हणत असलो तरी एकलकोंडे जगता येत नाही. म्हणून दुसऱ्याशिवाय माणसाचे अस्तित्व अर्थहिन असते म्हणून डाझीन हा अपघात नाही तर ती एक अपरिहार्यता आहे. डाझीनचा संबंध या विश्वातील वस्तू, घरगुती वापराची साधने व आपल्या सभोवतालच्या व्यक्तीशी आहे. डाझीनची खात्रीलायकता ही स्वत्वास दुय्यमता देवून येत नाही. तर ती इतरांशी संबंध राखून व त्याचे संवर्धन करून येते. इतरांशी विचारहीन संबंध ठेवून वा वेगळे राहिल्याने खात्रीलायकता निर्माण होत नाही. डाझीन हा 'मृत्युचे अस्तित्व' being towards death नाकारत नाही. डाझीनच्या वैश्विकतेत मानवी अंतर्संबंध महत्त्वाचे आहेत. हा आशय हायडेगरने या ग्रंथात प्रभावीपणे गुंफलेला आहे व त्यामुळे स्वअस्तित्वाबरोबरच सह-अस्तित्व सहकाऱ्यासोबत co-being असणे हे मुद्दे पुढे आलेले आहेत.[२१]

संहितेचे अर्थआकलन करताना सामान्यपणे जे मूलभूत तात्त्विक प्रश्न उभे राहतात ते "स्व"शी व "पर" संबंधीत असतात ते साम्य–भेदाच्या संदर्भातही असतात प्रत्येकाचा जीवन प्रवास असतो व त्यास इतिहासपरता असते. पण या प्रवाहाचे सांधेजुट असते. जगण्याची घटना व त्यासंबंधीत अन्य गोष्टींना प्राप्त अर्थ असतो. दुसरा प्रश्न असा की सार्वत्रिक असणे म्हणजे असण्यातील

भेदा–भेद सुद्धा होत. अस्तित्वात असलेल्या वस्तूना कोणीतरी केव्हातरी अर्थ दिले असतात व ते सारखे नसतात म्हणूनच भेदा–भेद आपल्यासमोर येतात. एकूणच सामान्य अस्तित्व व भेद (difference) याचे अर्थ आकलन आपणास हायडेगरने त्याचा अर्थनिरुपण पद्धती शास्त्रानुसार डाझीनच्या संरचनेच्या अभ्यासातून होते.

डाझीन संबंधीचे हायडेगरचे भाष्य हे विशिष्ट specific सत्ताशास्त्रीय स्वरूपाचे नाही तर ते सामान्य (general) अस्तित्वासंबंधीचे आहे. अस्तित्व जाणून घेताना व्यापक कालीकतेच्या आधारावर करणे गरजेचे असते. जे अनुभव सामान्यतः अस्पष्ट, संदिग्ध व धुसर असतात त्या अनुभवाची स्पष्टता घटनाशास्त्रीय पद्धतीने करता येते. प्रथमतः डाझीनच्या विश्लेषणातून सामान्य अनुभवाची अस्पष्टता, गूढता व असंदिग्धता काय आहे याचे स्पष्टीकरण मिळते. मानवी समाज आपणास तत्त्वज्ञान मीमांसेच्या माध्यमातून मानवी समजुतीचा आशय हीनतेचा उलगडा करता येतो. आपण ज्या अस्पष्ट व धुसर अशा जाणिवांना सामोरे जातो त्या समजावून घेवून त्यांना मार्गदर्शन करण्याचे कार्य डाझीन करीत असते. हायडेगरच्या मते 'अस्तित्व' हा शब्द तांत्रिक आहे. तो देखील डाझीनचा भाग बनून विस्तारित/व्यापक झाल्यामुळे तो एक मोहक संदर्भ बनतो. हा विस्तार मानवी मनाचे कटीबद्ध प्रतिनिधीत्व करतो. तो दैनंदिन जीवनात अभिव्यक्त होत असतो. डाझीनचा विस्तार लौकिक अर्थाने फार व्यापक आहे. तो कालचक्राशी निगडीत आहे. अस्तित्व हे फक्त वर्तमानाशी संबंधित आहे, असे नाही. त्यास भविष्य व भूतकाळाची अंगे आहेत. म्हणून डाझीन हे मूलतः इतिहासपरता आहे. आपल्या समजूतीशी निगडित असो किंवा ते भौतिक वस्तू, साधनाचा सुटा भाग, संख्या किंवा एखादी कलाकृती असो या सर्वात डाझीनच्या लौकिक अंगाचा अविष्कार दिसतो. मात्र ती वस्तू नाही तर घडणारा तो एक जीवन विकास आहे. जीवन व मृत्यू या दरम्यानची ती घटना आहे. या घडण्याची इतिहासपरता तपासताना हे लक्षात येते की, ती एक कालिक (temporal) घटना आहे. घडत जाणारी घटना आहे.[२२]

वरील विवरणावरून असे स्पष्ट होते की, हायडेगरने जो मूलभूत प्रश्न उपस्थित केला आहे तो असणे या संबंधीचा आहे. तो सार्वत्रिक असण्या (being in general) संबंधीचा आहे. तो प्रश्न प्रमाणशास्त्रीय मीमांसेतील पदार्थाच्या किंवा वास्तवाच्या प्रमाणाशी जोडून अर्थहीन बनविण्याचे कारण नाही किंवा पारंपरिक सत्ताशास्त्राशी जोडून त्याचे अर्थ आकलन करून घेण्याची गरज नाही कारण अस्तित्वात असलेल्या गोष्टींना वस्तू रूपात वा अन्य रूपात वेगवेगळे अर्थ प्राप्त झाले आहेत. जो प्रश्न आहे तो त्याच्या असण्याचा आहे. यास हायडेगर मूलभूत तत्त्वशास्त्र असे म्हणतो. यातून प्राप्त अनुभवात्मक संवेदना व हेतू अभिव्यक्त होतात. हायडेगर यास सत्ताशास्त्रातील *भेदाभेद असे म्हणतो व या भेदाभेदाचा आदर* करणे आवश्यक मानतो. भेदाचा अर्थ असण्याशी जोडण्याचा गोंधळ न घालता त्यास अर्थहीन करू नये असे सांगतो. हायडेगरच्या सत्ताशास्त्रीय पद्धतीचा विचार करावयाचा झाल्यास त्यांनी मांडलेली "onticontological difference" ची संकल्पना फारच महत्त्वाची आहे. असण्याअसण्याच्या संबंधातून भेदाभेद निर्माण होतो. भेदाभेद एक जागा निर्माण करून देत असतो. भाषा शास्त्रात आपण हे पाहतो की, एक संकेत दुसऱ्या संकेतापासून वेगळा आहे. ते संकेत वेगळे–वेगळे अर्थबोध निर्माण करून देतात. प्रामुख्याने भेदाभेद या तत्त्वामध्ये आडवा फरक (horizontal difference) उभा फरकाशी vertical difference हायडेगरने ontico- ontological difference या संकल्पनेतून सुचविली आहे. ह्या दोन भेदातून एक खुलेपणा तयार होतो. त्यास देरेदा आरंभिक लिखाण म्हणतो.[२३]

डाझीन स्वअन्वयार्थी स्वरूपाचे आहे. कारण मानवी स्वभावाचे मूलभूत असे पूर्व कथित असे वैशिष्ट्य दिसून येत नाहीत. म्हणून आपणास त्याच्या दैनंदिन व्यवहारातून या स्वभावाचा अर्थ शोधावा लागतो. डाझीन ही जड वस्तू नाही तर ती सतत घडणारी जीवन व मृत्यू यातील जिवंत घटना होय. या लौकिक घडण्यास इतिहासपरतेचा आधार आहे. त्याचे अर्थआकलन आपणास डाझीनच्या तीन प्रमुख अंगाच्या माध्यमातून प्राप्त होवू शकते. पहिले असे की, डाझीनचा जीवन विश्वातील उगम त्याच्या इच्छेनुसार झालेला नाही. तर अगोदरच

अनुक्रमणिका

प्रस्थापित असलेल्या व्यवस्थेत झालेला दिसतो. जगातील संदर्भ अर्थबोध अगोदरच निश्चित झालेले असतात. स्वतःच्या मनोभावना किंवा कल्पनांना काहीही अर्थ न राहता त्याचा विकास व संवर्धन कुटुंबात होत असल्याने त्याच्या बऱ्या वाईट संवेदनांचा व वस्तूंचा अर्थबोध तिथेच होतो. दुसरे असे की, डाझीन हे वर्तमानाच्या पातळीवर अभिव्यक्त होणारे आहे. माणूस जीवन वर्तनाच्या दृष्टीने भूमिका घेतो तो अनेक ध्येय प्राप्त करण्यासाठी धडपड करीत असतो त्याच्या वर्तमानातील ध्येयाचे अर्थ भूतकाळात रुजलेले असतात. मानवी जीवन हे कृती व अनुभवजन्यता या दोन प्रमुख संवेदनशीलतेतून ते प्रकट होते. पुढे काय होईल व होणार आहे याचा वेध घेण्याच्या जाणिवेतून आपल्या जीवनास आकार कोणत्या कृतीमुळे येऊ शकतो या संवेदनातून प्रकट होते. तसेच आपले जीवन कृतीशील कसे बनविता येईल व तसेच पुनर्ओळख (recognition) कशी करून देता येईल या संबंधीचा विचार आहे. डाझीन ही मृत्यूकडे जाणारी अनुभवजन्यता किंवा अस्तित्व होय. तिसरे असे की, डाझीन एक विमर्षव्यूह संभाषण (discourse) आहे. संभाषण म्हणजे जीवन विश्वदृष्टिकोणाची सामूहिक संकल्पना (shared conception) होय. संभाषणात मते व मतांतरे व्यक्त केली जातात संभाषण हे तोंडीप्रकारे श्रोत्यांना उद्देशून केले जाते. मूल्य, साधने, अपेक्षा अशा अनेक गोष्टी संदर्भात संभाषणे केली जातात. म्हणून संभाषण हे अर्थ आकलनाचा स्रोत आहे व डाझीनच्या संरचनेचा मूलभूत घटक आहे.

वरील तीन आवश्यक घटक मानवी अस्तित्वाला विश्वासार्ह स्वरूपाचा अर्थबोध प्राप्त करून देत असतात. त्यातूनच ऐहिकतेचे प्रकटीकरण होते. या तीन अंगांच्या एकरूपतेमुळे मानवी अस्तित्व निर्माण झाले आहे. अर्थ निरुपणात हायडेगर या एकरूपतेस जड वस्तू समान मानतो. हायडेगरच्या सुरुवातीच्या लिखाणाचा गाभा डाझीनच्या वर्तनातून दिसून येतो. माणसाच्या एकरूपतेचे खरेखुरे प्रकटीकरण प्रामुख्याने व्यवहारिक व सत्ताशास्त्रीय पद्धतीतून होते. उदाहरण सांगायचे झाले तर आपण हातोड्याने एखाद्या वस्तूची तोडफोड करून आपण हवा असलेला पुस्तकासाठीचा बुककेस तयार करून घेतो. पण हातोड्याने तयार केलेली ही वस्तू आपल्या एकरूपतेचे कार्य होय. प्रमाणशास्त्राच्या दृष्टीने विचार केल्यास ती एक अर्थहीन वस्तू होय. त्यास आपण आपल्या हाताशी असलेली वस्तू असे म्हणतो. परंतु ती आपल्या हालचालीमुळे खाली पडून फुटू शकते. म्हणून हाताशी असलेली वस्तू भौतिक वस्तुपेक्षा आकलन पूर्वकाळापासूनच (primordial) अस्तित्वात आहे.[२४]

या अगोदर स्पष्ट केल्याप्रमाणे अस्तित्वाचे अंगभूत घटक कालिकतेच्या स्वरूपाचे असतात. अस्तित्व अनेक आहेत व ते डाझीन पेक्षा वेगळ्या असणाऱ्या संरचनेतील वर्गवारीपेक्षा वेगळे आहेत. स्वरूप कालीकता असल्यामुळे ते डाझीनशी जुळते आहे. Da म्हणजे जर्मन भाषेतील there किंवा present हे आहे. शब्दावलीप्रमाणे existence, ex or out of शी बाह्यरुपाशी जुळत आहे. म्हणून डाझीन हा शब्द मुख्यत्त्वाने खालील तीन अर्थाने हायडेगरने वापरला आहे. पहिला संकेत अर्थबोध signifier असा मिळतो की, ते being (Dasein) हे अस्तित्वाचे बोधक आहे. दुसरे असे की, डाझीन हे बंदिस्त नसून खुलेपण आहे. तिसरे असे की, डाझीन हे स्वमहत्त्व या अर्थाने सूचक आहे. कारण ही सूचना स्वजाणीव self awareness व स्वअर्थ self interpretation लावणारा शब्द आहे. म्हणून डाझीन व अस्तित्व या एकाच घटनेच्या दोन बाजू आहेत. तथापि, स्वजाणीव मानवी मनाच्या स्व प्रतिनिधीत्वाचा काटीसनसारखा अविष्कार नाही तर ती भावनात्मक जाणीव होय. जरी डाझीनचे खरे स्वरूप कालीकता असले तरी भवितव्यासंबंधी (सकारात्मक तथा नकारात्मक) मर्यादांचे प्रतिनिधीत्व करते. करावयाची कृती, निर्माण होणारी स्थिती, भूतकाळातील अनुभव ह्या सर्व बाबी जाणिवांच्या पातळीवर लक्षात येत नाहीत. हे डाझीनचे मनोकक्षबाह्य स्वरूप आहे, असे नाही तर काळालाच विस्तार आहे. ते सर्वव्यापी आहे, त्याचा संबंध काय आहे, काय राहत आला आहे व काय असू शकेल याच्याशी आहे.[२५]

इतिहासपरता, विरचनावाद व अर्थनिरुपण प्रक्रिया

हायडेगरने केलेल्या डाझीनच्या ऐहिक स्वरूपाच्या वर्णनातून त्यांची अर्थनिरुपण पद्धत रूढ वैज्ञानिक पद्धतीपेक्षा आगळीवेगळी कशी आहे हे दिसून येते. डाझीनचा





अनुभव वास्तवस्थिती दर्शक इतिहासपरत्वे घटना आहे. याचे विश्लेषण घटनाशास्त्रीय पद्धतीतून प्रतिबिंबीत होत असले तरी या स्थितीचा अनुभव हा खऱ्या दृष्टीने आजचा नाही तर तो प्रदीर्घ काळाचा पारिपाक आहे. मागचा तो अनुभव नष्ट झाला नाही फक्त त्यासंबंधी आपण जागरूक झालेले नसतो. अनुभवातील प्रभाव तात्काळ नष्ट होत नाही. इतिहास सर्वव्यापी वेळ काळासहित असून आपण जे पाहतो व जाणवतो ते कसे मर्यादित आहे याची साक्ष देतो. आपण इतिहासाची पुनर्रचना करीत नसल्यामुळे आपले अनुभव अस्पष्टपणे प्रकट होत असतात. घटनेचे निश्चित व विश्वासार्ह अर्थनिरुपण हे विरचना (deconstruction) या फ्रेंच संकल्पनेतून समोर येते म्हणून अनुभव, विरचना व इतिहासपरता या पद्धतीतून हायडेगरने संहितेचे अर्थआकलन करताना विरचना भूतकाळ नष्ट करणे नव्हे तर परंपरेतील सकारात्मक प्रवृत्ती पुनर्प्रस्थापित करणे होय. विरचना म्हणजे खरे तर परंपरा निर्मिती होय. समृद्ध परंपरा आपणास पुनरावृत्तीतून व पुनर्निर्माणातून स्थापित करता येतात. त्यास हायडेगर wiederholung असे म्हणतो. आपण जरी पुनरावृत्तीच्या कृतीतून प्रथा स्थापन करीत असलो तरी, प्रथेचा वास्तविक आरंभिक अर्थ शोधण्यात हायडेगर 'सत' being माध्यमातून शोधण्याचा प्रयत्न करतो. याचा अर्थ मात्र असा नाही की, परंपरा व वारसा (heritage) यातील फरक (difference) होय. याचा अर्थ मात्र असा ही नाही की, परंपरा ह्या वारसामध्ये अंतर्भूत होतात व त्याची सरमिसळ होते. हायडेगरला जे सांगावयाचे आहे ते असे की, भूतकाळाशी असलेले परंपरेचे विश्वसनीय संबंध व परंपरेत दडलेले सामर्थ्य खुले करणे व ते वितरीत करणे हे आहे. अस्तित्वाच्या विश्वासार्हतेची पूर्वअट ही मूलगामी आहे. वरील प्रतिपादनावरून असे स्पष्ट होते की, ज्याप्रमाणे हेगेलने 'spirit' व नित्श्चे यांनी 'nihilism' या प्रमुख घटकावर प्रकाश टाकून वर्तमानाला जोडले आहे. त्याप्रमाणे हुसर्ल व हायडेगरने 'परंपरे'वर प्रकाश टाकून अर्थनिरुपण प्रक्रिया भूतकाळाशी जोडली आहे. युरोपियन विज्ञान अभ्यासातील वास्तविक संघर्ष हा अभावाचा आहे. अशा विचारहीन स्मृतिभ्रंश अवस्थेत आपणास गमावलेल्या परंपरेची संवेदना पुनःक्रियाशील करणे गरजेचे आहे. मूलगामी परंपरा वर्तमान स्थितीसंबंधी टीकात्मक जाणिवांचे संवर्धन करू शकतात.[२७]

हायडेगरची ही आदि भौतिकशास्त्राची चिकित्सा फ्रेंच तत्त्ववेत्ता देरेदा यांना आपल्या लिखाणात विरचना अर्थआकलनासाठी फारच उपयुक्त ठरलेली आहे. हायडेगरने या चिकित्सेकरिता जर्मन शब्दांचा destruction and Abbau वापर केला आहे. त्याचे भाषांतर deconstruction असे इंग्रजीत केले जाते. त्यास आपण विरचना किंवा विखंडन हा मराठी शब्द वापरतो. हायडेगरने निव्वळ तत्कालीन वर्तमानधार्जिण्या आदि भौतिकशास्त्राच्या दृष्टिकोणाची चिकित्सा केली आहे. हायडेगरचे म्हणणे असे आहे की, या दृष्टिकोणामुळे वर्तमानाला विशेष महत्त्व प्राप्त होते व आपण भूतकाळ व भविष्यकाळाचा अनादर करतो व त्यामुळे आपल्या सामाजिक परंपराचे रूपांतर अंधश्रद्धात होते. तसेच आपण काय विचार करीत होतो याचा पुनःश्च शोध आपण घेवू शकत नाही याबाबतीत विचार करणे सोडल्याने आपण संभाव्यपणे पुढे काय करू हे आपण समजू शकणार नाही. या युक्तिवादाच्या आधारावर तत्त्वशास्त्राची क्रांतिकारी चिकित्सा देरेदाने केली आहे व या चिकित्सेच्या माध्यमातून त्यांनी विज्ञानविरोधी सतत संघर्ष करणे हा पवित्रा घेतला आहे. येथे देरेदा हायडेगरच्या तत्त्वचिकित्सेचा आधार घेवून असे म्हणतो की, वर्तमान आपल्याकडे ऐतिहासिक मूल्यगुपिते ठेवीत असतो. ही गुपिते जाणून घ्यावयाची असल्यास बोलणे व लिहणे यातील परस्पर विरोधात्मक वर्गीकरणातून समजून घेता येईल.[२८]

अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्रातील व्यवहारवादी आशय

नैसर्गिक शास्त्रात उपयोगात आणल्या जाणाऱ्या प्रचलित वैज्ञानिक पद्धतीची हायडेगरने टीका करून असे स्पष्ट केले की, दैनंदिन जीवनातील मूलभूत प्रश्नाचे अर्थ आकलन करण्यास या पद्धती अपयशी ठरल्या आहेत. आपण दैनंदिन जीवनात अनेक वस्तूंना सामोरे जातो. त्या वस्तूंचे अर्थ लावणे हायडेगर आवश्यक मानतो. पहिले असे की, वस्तुविषयक विचार करताना आपण त्याचे भौतिक स्थळ, विस्तार या दृष्टीने विचार करतो. दुसरे असे की, वस्तूअंतर्गत अंश किंवा भागाचा

अभ्यास या पद्धतीनुसार करण्यात येतो. यास हायडेगर साध्या वर्तमानातील वस्तू असे म्हणतो. याच्या अगदी विरुद्ध ज्या वस्तूंना आपण आपल्या नित्याच्या जीवनात सामोरे जातो त्याचा आपण वस्तूच्या कार्याच्या दृष्टीने विचार करतो. आपण आपल्या घरात प्रवेश केल्याबरोबर अनेक वस्तू दिसतात. खुर्ची, खेळणी अनेक उपयोगाच्या किंवा अडगळीच्या वस्तू या सर्व वस्तूकडे आपण उपयुक्ततेच्या दृष्टीने पाहतो. या सर्व वस्तूंची उपयुक्तता किंवा निरउपयुक्तता ही कुणी तरी अनुभवलेली, समजलेली, उपभोगलेली असते. त्यामुळे या वस्तूचा अर्थबोध करण्यात संरचनेची एकमेव भूमिका महत्त्वाची असते. यामध्ये महत्त्वाचा मुद्दा हायडेगर आपल्या निरुपण पद्धती शास्त्रात जो स्पष्ट करतो तो असा की, ज्या वस्तू आपल्या हाताशी आहेत त्या वस्तू आपणास एक संदर्भ पुरविण्याचे कार्य करतात. त्यास तो वस्तूचे संदर्भावलंबीत्व (Context dependency of the object) असे म्हणतो. रोजच्या जीवनातील वस्तू या आपणास विशिष्ट असा आशय/संदर्भ निर्माण करून देतात. हा आशय मानवी गरजांशी निगडित असतो.

वस्तू जाणून घेणे म्हणजेच "संदर्भ आशय" जाणून घेणे होय. विशेष करून आपण आपल्या हाताशी असलेल्या वस्तुचा अर्थबोध लावतो असे नाही तर आपण संहितेच्या संदर्भ किंवा विश्व जाणून घेतो की ज्यामुळे पर्यायाने माणूस जीवन यथार्थता जाणून घेत असतो. तांत्रिक अर्थाने विश्व जाणून घेणे म्हणजे वास्तविकता किंवा संभाव्यता यातील अंतर्संबंध डाझीनच्या रूपाने जाणून घेणे होय. म्हणून वस्तू जाणून घेताना लोक त्या माणसाच्या किती उपयोगाच्या व पुढे त्याचा किती उपयोग होऊ शकेल यासंबंधी गृहीतके मांडीत असतात. माणसे वस्तूबद्दल निरपेक्ष नसतात, तर ते त्याकडे सकारात्मक किंवा नकारात्मक दृष्टीने पाहतात. म्हणून विश्वाचे स्वरूप वस्तूनिष्ठतेच्या यथार्थतेवर व अर्थबोधावर अवलंबून आहे.

त्या पलीकडे जावून हायडेगरचे त्याच्या अर्थनिरुपण पद्धती शास्त्राचे प्रतिपादन असे की, ज्या वस्तू आपल्या हाताशी आहेत त्याच वस्तू सत्ताशास्त्रीय विश्लेषण करण्याच्या महत्त्वपूर्ण जागा करून देतात. म्हणून हायडेगरचे वस्तू संदर्भावलंबत्व context dependency of object हा विश्लेषणाचा मुद्दा बनला आहे. हायडेगरचे असे म्हणणे आहे की, वस्तू ह्या हाताशी असणे म्हणजे खरे तर वस्तुविषयक शून्यमनस्कतेचा प्रकार होय. ज्या काही मूलभूत गोष्टी आहेत त्या गोष्टी हाताशी असलेल्या वस्तू नाहीत. किंवा वस्तूच्या अंतर्गत अंशही नाहीत. परंतु त्यांची कल्पना/विचार हा शून्यमनस्कतेतून उपयोगी वस्तू use object मध्ये त्याचा अविष्कार होतो. आपले लक्ष दैनंदिन जीवनात वस्तूच्या कार्याकडेच आकर्षित होते. ज्या वस्तू आपल्या हाती आहेत त्यांचा अर्थ आशय/संदर्भ पार्श्वभूमीतून समजून घेण्यास मदत होते. ज्या अर्थी आशय/संदर्भ किंवा विषयावरील सर्व मार्गाने डाझीन कार्य करीत असतो त्या अर्थाने डाझीनची स्वजाणीव ही जीवनविश्व विषयक पुढील शक्यता व मर्यादा संबंधीची जाणीव होय.[२९]

वरील चर्चेत डाझीनच्या अस्तित्व विषयक अर्थ-आकलन विषयक माहिती डोकावलेली आहे. अस्तित्वाची जाणीव ही प्रामुख्याने अनेक प्रकारच्या जीवन कार्याच्या शक्यतेची जाणीव असते. आपले जीवन विश्व कसे असावे ही ती जाणीव होय. ही जाणीव खरे तर सद्यस्थितीत factical आहे. विश्व कसे आहे हे आपल्या इच्छेप्रमाणे किंवा निवडीप्रमाणे नाही, तर ते अगोदर ठरलेल्या परिस्थितीत निर्माण झाले आहे. म्हणून जाणीव ही बौद्धिक नाही तर ती मन:स्थिती मार्गाशी जुळवून घेणारी (संतप्ततेशी व विषण्णतेशीसुद्धा) हितसंबंधाशी व भावनिक नातेसंबंधाशी जुळवून घेणारी आहे. ही डाझीनची वैशिष्ट्ये होत व ते जीवन विश्वाचे खुले दर्शन देतात. मात्र ते जीवन विश्वातील वस्तूचा खुलेपणा discoveredness नाही. म्हणून मानवी अस्तित्व जोमाने त्यागाने सतत आपल्या उद्देशाच्या पूर्ततेसाठी धडपड करीत असते. अस्तित्व सद्यस्थिती व भावनिकतेशी जुळवून घेते. तद्वतच ते जाणीव ही कल्पक, निर्मिक तसेच संभाव्य वर्तवणारी स्वजाणीव होय. तिसरे महत्त्वाचे डाझीनचे स्वजाणीवेसंबंधाचे झोकून देणे हे वैशिष्ट्य होय. जीवन विश्वात जगताना माणूस अनेक प्रकारच्या पूर्व अटी, पूर्व समजुतीच्या कक्षेत विचार करीत असतो. माणसे सहसा वस्तुनिष्ठ विचार करीत असतात. पण वस्तूचे

अर्थ आकलन करताना आपले लक्ष दुर्दैवाने आशयाकडे आकर्षित होत नाही. खरे तर संदर्भकारकता हीच संदर्भ कृतीकडे माणसांना ओढीत असते. वस्तुनिष्ठतेच्या हव्या-सापोटी आपण जीवन विश्वाकडे पाहण्याची शक्ती गमावून बसतो. म्हणून आपण स्वतःची अर्थपूर्णता व महता शक्ती गमावून बसतो. हे सर्व आपण भौतिक वस्तूच्या हव्यासापोटी करत असतो.

दुसरे असे की, सामान्यपणे समाजात रूढी, मूल्ये व श्रद्धा जोपासल्या जातात. पण आपण विसरून जातो की, मूल्य व प्रथा यांचे अस्तित्व व्यक्तीमुळे निर्माण झालेले आहे. ते स्वीकारले गेलेले आहे व पुढील पिढीकडे संक्रमित केले गेले आहे. याला हायडेगर अपघात मानत नाही, यालाच तो समर्पितता fellenness म्हणतो व ते देखील मानवी अस्तित्वाचे वैशिष्ट्य आहे असे तो मानतो, या माध्यमातून आपणास खऱ्याखुऱ्या जीवन विश्वाचा उलगडा होऊ शकतो.[३०]

अर्थनिरुपणातील संभाव्य स्थितीचे महत्त्व :

आपण सामान्यपणे आपल्या जीवनात अनेक प्रश्नाचा अर्थबोध प्राप्त करून घेण्यास उत्सुक व व्याकूळ असतो. त्यापैकी सत्य व मृत्यू हे एक होय. या प्रश्नाचा मौलिक अर्थ आपणास हायडेगरच्या पद्धतीशास्त्रातून मिळतो डाझीनच्या संरचनेच्या स्वरूपाचे वर्णन आपणास सत्याच्या संकल्पनेच्या पुर्नविचाराकडे नेते. सत्य अथवा असत्य या संबंधाचे वस्तुनिष्ठ विधान किंवा न्याय निवाडा होय हे हायडेगरने नाकारले आहे. ज्या वस्तूशी आपण परिचित आहोत ते सत्य हे स्वजाणीवेवर अवलंबून आहे व सत्य हेच आरंभिक सत्य original truth किंवा ontological truth होय. हायडेगर व हुसर्ल यांनी सत्य या संकल्पनेची जी मांडणी केली त्यात व्यक्ती-निष्ठता व वस्तुनिष्ठता, जाणता व ज्ञाता व ज्ञातवस्तू हे एकत्रित करून विचारात घेतले जातात. परंतु हायडेगर यापुढे जावून असे म्हणतो की, ज्याला आपण सत्य म्हणतो ती एक शक्यतेची स्थिती (condition of possibility) असते. सत्याचे ते विधान होय त्यास असत्यसुद्धा म्हणता येईल. कारण सत्य ही मुळातच शक्यतेची स्थिती होय. यापूर्वी आपण स्पष्ट केल्याप्रमाणे स्खलन हे मानवी अस्तित्वाचे वैशिष्ट्य होय व त्याबद्दल दुसऱ्या अर्थाने डाझीन या स्थितीशी अवगत नसल्यामुळे सत्य हे कधीही पूर्ण पारदर्शक नाही.

सत्ताशास्त्रीय दृष्टीने डाझीन हे असत्यसुद्धा असू शकते. म्हणून हायडेगरची सत्याची संकल्पना ही विरोधा-भासात्मक आहे, जसे की असत्याचा अंश हा सत्यात असतो असे त्याचे म्हणणे आहे. सत्य ही संकल्पना समजून घेताना हायडेगरने निर्माण केलेला संदर्भ भाषा विज्ञानाच्या दृष्टीने महत्त्वपूर्ण आहे. हा संदर्भ देरिदाने आपल्या विश्लेषणात आधारभूत मानला आहे. नित्श्चेच्या पद्धतीप्रमाणे सत्य म्हणजे स्त्री होय पण देरिदा सत्य समजून घेण्यासाठी हायडेगरकडे वळतो. हायडेगरची सत्याची संकल्पना aletheia शब्दातून आली आहे, अलेथ या किंवा लिथे ही विसराळूपणाची नदी mythical river of forgethfulness याचे प्रतिक अथवा मिथक या अर्थाने त्याचे आकलन केले जाते. या शब्दाचा अर्थ न लपविणे, गुप्त न ठेवणे, उघड सांगणे असा होतो. देरिदा सत्याची संकल्पना ही स्त्रीच्या गुप्तांगाशी genitalila जोडून विरोध तयार करतो. म्हणून लेखणी ही लिहण्याची शैली आहे व गुप्तांग हे सत्य आहे. सत्य हे जर्मन, फ्रेंच, इटालियन, स्पॅनिश या भाषांच्या स्त्रीवाचक/स्त्रीवादी आहे. म्हणून सत्य ही स्त्री आहे व शैली ही पुरुष आहे. सत्याविषयी लिहणे ही शैली आहे. ती सत्याच्या संबंधीत प्रश्नाबद्दल आहे. परंतु उत्तर आधुनिक शैलीशिवाय सत्य उघड होऊ शकत नाही व त्याची विविध दर्शने होणार नाहीत.[३१]

हायडेगरने सत्य व असत्याचा संबंध हा मृत्यू या घटनेशी जोडून अस्तित्वाच्या निश्चयता व विश्वासार्हतेचा प्रश्न उपस्थित केला आहे. मानवी अस्तित्व हे सदोदित चिंतेने व्याकूळ असते. वास्तवता, संभाव्यता, भूतकाळ व भविष्यकाळ यातील चिंता ही जीवनास नेहमी क्रियाशील व चैतन्यमय ठेवणारी शक्ती आहे. अस्तित्वासंबंधीची चिंता ही विशिष्ट विषयासंबंधी नसते. चिंतेचा विषय काय आहे तर तो काहीच नाही. म्हणजेच nothingness काहीच नाही किंवा शून्य होय. हे अभावनात्मक नसून भावनात्मक आहे. शून्याला स्वतःचा अनुभव घेता येतो. त्यातून सर्व निषेधाचे व अभावाचे प्रकार उगम पावतात. कोणत्याही वर्णनाला नकार देण्याचे कार्य ते करत असते.

सर्व वस्तूची निर्मिती ही शून्यामधून होत असते. संभाव्यता ही वास्तवापेक्षा अधिक महत्त्वाची आहे. तीच मानवाचा खरा आधार आहे. परंतु दुर्दैवाने ती अवकृष्ट असल्यामुळे ती रहस्यमय आहे. आपले भवितव्य घडवून आणण्यासाठी माणसाला ह्या रहस्यमय संभाव्यतेचे सतत प्रलंबन (projection) करणे गरजेचे असते. त्यातच मानवाचे खरे स्वातंत्र्य व्यक्त होत असते. पुष्कळवेळा ज्या संभाव्यतेमुळे परिपूर्णता येते त्यासाठी बलिदानही करावे लागते. तेव्हाच जीवनास खरा अर्थ निर्माण होतो. अंतिम संभाव्यतेसाठी भावनात्मक ऐक्य निर्माण करावे लागते. त्यास हायडेगर मृत्यू असे म्हणतो.[३२]

विश्वात असण्याच्या अर्थपूर्णतेसाठी मूळ कालिकता हीच परम/अंतिम पार्श्वभूमी निर्माण करत असते हे हायडेगरचे म्हणणे आहे. मृत्यू व विश्वासार्हता अनुषंगिक प्रश्न हे अस्तित्वात लपलेले असतात व त्याचा संबंध सत्य असत्याशी असतो. अस्तित्वाने सद्यस्थितीत झोकून दिले असले तरी भविष्याची काळजी प्रचंड असते. तथापि, तिचा प्रत्यय हा अविष्कारात आहे हे ओळखण्याची क्षमता डाझीनमध्ये नाही. कारण हा स्वविवेक conscience अनेक पदरी असतो. आपण अनेक प्रकारच्या भविष्याच्या भावनिक चिंतनामध्ये स्वतःचे महत्त्व वाढविण्यासाठी अनेक गोष्टींचे दमन करीत असतो. या भावनिक आधारावरच हायडेगरने मृत्यूची संकल्पना मांडली आहे. पृथ्वीतलावर आपण असणार नाही. याची भीती आपणास नसते पण आपण आपल्या जीवनात जे काही महत्त्वपूर्ण कार्य करणार आहोत ते करू शकणार नाही. म्हणून आपण आपल्या मूलभूत बाबीच्या पूर्तीसाठी नसणारे या भावनेने मृत्यूशी (nothingness) संघर्ष करतो. म्हणून हे भावनिक अस्तित्व हे अस्तित्वाचा महत्त्वाचा आधार आहे. किंवा कुठलाही आधार नसणे हा सुद्धा आधार आहे groundless ground ज्यास हायडेगर मृत्यू म्हणतो.[३३]

अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्र व इतिहास :

विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात जो भौतिकवाद उदयास आल्याने माणसाचे भावनात्मक विश्व त्याच्या आंतरिक प्रेरणा या कालखंडात मोठ्या प्रमाणात उपेक्षित राहिलेल्या दिसतात. इतिहासाच्या वेगवेगळ्या टप्प्यात झालेली ही उपेक्षा व त्यामुळे निर्माण झालेल्या अस्तित्वाच्या प्रश्नाचा कशा पद्धतीने शोध व बोध घेता येईल याचे चित्रण हायडेगरचे पद्धतीशास्त्र करते. हायडेगरने ज्ञान संपादनाच्या कार्यकक्षा वाढवून नवीन महत्त्वपूर्ण आशय पुढे आणले आहेत. प्रचलित पद्धतीने माणसाच्या भावनिक विश्वाचे वर्णन इतिहासात केले नाही. इतिहासाची मांडणी फक्त कालानुक्रमाच्या दृष्टीने केली जाते, व त्यामध्ये विशिष्ट कालखंडातील सांस्कृतिक बदलाचे त्यात प्राबल्य दिसून येते. म्हणून हायडेगर ग्रीक, मध्ययुगीन, आधुनिक कालखंडात पाश्चात्त्य देशात अस्तित्वाच्या बदलाकडे विचारवंतांनी कसे पाहिले, हे महत्त्वाचे मानतो. मूळ अस्त्विासंबंधीचा हायडेगरचा पद्धतीशास्त्राचा मुद्दा असा होता की, जीवन विश्व संदर्भ हे सद्य अस्तित्व आणण्यातून व कृतीतून निर्माण होत नाही. विश्वातील अनेक पदर व भेद सभोवतालची स्थिती ज्यामध्ये आपण राहतो त्यांचे अर्थ आकलन होणे आवश्यक आहे. जे आपणास दिसते ते समजून घेणे अस्तित्वाच्या (डाझीनच्या) क्षमतेबाहेरचे आहे. ते मानवी आधाराने समजावून घेता येत नाही. अस्तित्व इतिहासाचा अर्थबोध आपल्यातील परिवर्तनातून, दुसऱ्याच्या माध्यमातून अमानवी अस्तित्वातून, पृथ्वीच्या माध्यमातून व दैवशक्ती इत्यादी संभाव्यतेतून समजावून घेता येतो.[३५]

वरील प्रकारच्या हायडेगरच्या तत्त्वज्ञानाबद्दल व्यापक सत्ताशास्त्रीय म्हणून आक्षेप घेता येत असला तरी हायडेगर निसर्गाकडे निर्देश करून आपणास सांगतो की, भावनांना व आपल्या आंतरिक चेतनांना जागवण्याचे काम निसर्ग करतो. त्यातून काव्यनिर्मिती व इतर साखळी यंत्रणेच्या प्राप्तीचे अविष्करण होते. अस्तित्वाच्या इतिहासाची (history of being) मांडणी करताना आपल्या अंतरंगातील युगारंभाचा विचार करून पुढे तो असे प्रतिपादन करतो की, अस्तित्वातच इतिहासाचे संक्षेप केल्यामुळे आजच्या तंत्रज्ञानाचा विकास मोठ्या प्रमाणात झाला आहे. हायडेगरच्या मतानुसार तंत्रज्ञान हे मानवी व्यवहारकृतीचा भंग नाही किंवा तो विश्व दृष्टिकोणही नाही तर तो अस्तित्वाचा भाग आहे. त्यातून असे स्पष्ट होते की, मानवी उपयोगासाठी तंत्रज्ञान आहे तो कच्चा माल आहे. त्याचा आपण आधुनिक भौतिक विज्ञानात विचार करतो.

त्यास लबाडीने किंवा कौशल्याने मानवाने आपल्या ध्येय-पूर्तीसाठी आपल्या कक्षेत ठेवले आहे. खरे काय आहे तर भौतिक वस्तू अस्तित्वात आहेत. मानवास हवे त्या पद्धतीने त्यांचा वापर करण्यासाठी अंतिमतः तंत्रज्ञान हे अशा दृष्टिकोणास जन्म देते की, मनुष्य ही साधने (resources) आहेत. कच्च्या मालाचा हव्या त्या पद्धतीने उपयोग करण्यासाठी त्यांच्याकडे कुठल्याही अनुस्यूत प्रतिष्ठा inherent dignity नाहीत, तेथे कलेस जागा नाही किंवा परमेश्वरास जागा नाही. जर मनुष्य हा कच्च्या मालासारखा असेल तर त्याचे अस्तित्व नाही. तंत्रज्ञान अस्तित्वाचा काळ आपणास असे दर्शवितो की, मानवी अस्तित्व हे नाहीसे झाले आहे. अस्तित्वाने माघार घेतली आहे. तंत्रज्ञानाने मानवी अस्तित्वाचा प्रश्न पुन्हा निर्माण केला आहे. हे जरी खरे असले तरी अस्तित्व इतिहासाचा प्राथमिक आधार आहे. म्हणून मानव वेगळे आहेत असे नाही. म्हणून निर्माण होणाऱ्या परिस्थितीला सामोरे जाणे व ऐकून घेणे, प्रतिसाद देणे व नवनिर्मितीसाठी जागा देणे इत्यादी स्वरूपाची माणसाची परिस्थिती असते. स्वीकृतीमुळे व प्रतिसाद देण्याच्या प्रवृत्तीमुळे मनुष्य हा तंत्रज्ञानावर मात करू शकेल, असे हायडेगर म्हणतो.[३५]

हायडेगरच्या अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्रात विसाव्या शतकातील तंत्रज्ञानाच्या विकासातून अस्तित्वासंबंधीचे जे नवीन मूलभूत प्रश्न निर्माण झाले आहेत त्याचे आकलन करण्याचा प्रयत्न झाला आहे. हायडेगरच्या अलीकडच्या लिखाणातील मानवतावाद विरोधी (anti-humanism) विचार मुख्यतः तंत्रज्ञान विषयातून व्यक्त होतो. त्याचे म्हणणे असे आहे की, तंत्रज्ञानाचा विकास ही एक युगारंभिक घटना आहे व ती मानवनिर्मितीपेक्षा अस्तित्वावादी इतिहासातून निर्माण झाली आहे. केवळ मनुष्याची इच्छा हीच नव युगारंभ करू शकत नाही, तर तंत्रज्ञानात्मक (non-technological) अनेक बाबी पृथ्वी, आकाश, देव, मरणाधीनता व त्याचबरोबर काव्य इत्यादीमुळे युगारंभ होतो. हायडेगर हा काव्याकडे अस्तित्वाचा अतार्किक अनुभव या दृष्टीने पाहतो. त्याने भाषा व कला या माध्यमातून अस्तित्व समजून घेण्याचे व त्याचा अर्थ लावण्याचे तत्त्वज्ञान विकसित करण्याचा प्रयत्न केलेला दिसतो.[३६]

सारांश, निष्कर्ष व विषय प्रस्तुतता (relevance)

जीवनविश्व समजावून घेण्यास नैसर्गिक विज्ञान अभ्यासपद्धती वरचेवर निरुपयोगी ठरताहेत असा एकूणच सूर प्रस्तुत अभ्यासातून पुढे आला आहे. विसाव्या शतकातील कॉंटिनेंटल तत्त्वज्ञान परंपरा मानवी मनाचा शोध व लौकिक प्रश्न कसे विचारात घेता येतील या भोवती केंद्रित झालेली आहे. श्लेरमाखर, विल्यम डिलथे, हुसर्ल, हायडेगर, गॅडमेर आदिनी आदिभौतिकशास्त्राचे metaphysics चिकित्सा करून माणसाच्या लौकिक प्रश्नाचे अर्थआकलन करताना विविध प्रकारच्या अर्थनिरुपणाच्या पद्धती निर्माण केल्या. श्लेरमाखर यांनी ऐतिहासिक अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्र; हरम्युनिटीक्स, विल्यम डिलथे यांनी ऐतिहासिक व प्रमाणशास्त्रीय हरम्युनिटीक्स, हुसर्ल यांनी घटनाशास्त्रीय हरम्युनिटीक्स, हायडेगरने मानस घटना शास्त्रीय हरम्युनिटीक्स व गॅडामेर यांनी तत्त्वज्ञानिक हरम्युनिटीक्स या पर्यायी अभ्यासपद्धती विकसित केलेल्या आहेत.

विशेषतः युरोपीय समाजातील जीवन विश्वातील संघर्षमय गुंतागुंत समजावून घेण्यासाठी, समाजाची दुरावस्था विचारात घेण्याच्या अभावाची आहे असे स्पष्ट मत हुसर्ल व हायडेगर यांचे आहे. मागील विवेचनात स्पष्ट केल्याप्रमाणे वर्तमानातील प्रलोभनामुळे स्वातंत्र्य व त्याच्या खऱ्या बंधविमोचनाच्या परंपरांचा अभ्यास करणे हुसर्ल/ हायडेगर या गुरुशिष्यद्वयांनी आपले लक्ष्य मानले आहे. विशेष करून हायडेगरने प्रागानुभवांना व विज्ञान पूर्व ज्ञानास वैज्ञानिक संशोधनाचा मुख्य आधार आहे असे प्रतिपादन केले आहे. थोडक्यात हायडेगरच्या हरम्युनिटीक्स अभ्यास पद्धतीची खालील वैशिष्ट्ये प्रस्तुत अभ्यासातून पुढे येतात.

पहिले असे की, हायडेगरने आपल्या हरम्युनिटीक्स अभ्यासातून मानवी अस्तित्व (डाझीन) समजून घेण्यास प्रमाणशास्त्रीय व सत्ताशास्त्रीय पद्धतीचा उपयोग करून त्याचे विविध निर्धारक घटक स्पष्ट केले आहेत. दुसरे असे की, सामाजिक संरचनेअंतर्गत व विविध संस्थामध्ये स्वीकारलेल्या निर्बंधात्मक कार्यपद्धतीमुळे व्यक्ती स्वातंत्र्य व तिच्या प्रेरणांना खिळ बसून व्यक्ती उपेक्षा होते,

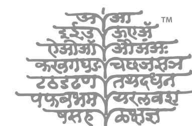
परिणामतः व्यक्ती आपले खरेखुरे स्वातंत्र्य गमावून बसते. तिसरे असे की, हायडेगरने इतिहासपरता व विरचना या शैलीचा उपयोग करून वर्तमानाचे टीकास्त्र विकसित केले आहे. त्या माध्यमातून परंपरा पुनरुज्जिवीत व पुनर्प्रस्थापित करण्याच्या हायडेगरच्या या अभ्यास शैलीने तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात मौलिक योगदान दिले आहे. म्हणून हायडेगरचे तत्त्वचिंतन हे संघर्ष निर्माण करणारे आहे व ते वर्तमान स्थितीवर टीका करून मननशील जाणीव जागृतीस उन्नत करणारे आहे. हा संघर्ष तो व्यक्तीच्या अस्तित्व विस्मरणात (forgetful of being) पाहतो. चौथे असे की, मानवी अस्तित्व असणे म्हणजे भूत/वर्तमान/भविष्यकाळ (time) याच्याशी निगडीत जीवन होय असे महत्त्वाचे प्रतिपादन हायडेगरने केले आहे. पाचवे असे की, शून्य nothingness हे स्वानुभवी असते व त्यातूनच सर्व अभावाचे प्रकार निर्माण होतात. म्हणून शून्याची विधायकता हायडेगरने स्पष्ट केली आहे. तसेच मृत्यू अपघात नाही तर जन्मापासूनची वाटचाल म्हणून मृत्यू सार्वभौम असतो हे मान्य केले पाहिजे. पण यामुळे दु:खी कष्टी न होता जीवन मृत्यू दरम्यानचा काळ हर्ष व उल्हासाने उपयोगात आणावयाचा असतो. सहावे असे की, विज्ञानवादाच्या वर्चस्वामुळे भौतिकवाद तंत्रज्ञान, चंगळवाद पुढे येवून मानवी अस्तित्व साधन म्हणून ओळखण्यात येत आहे. मानवी अस्तित्वाची ही दुरावस्था टाळण्यासाठी दैवी हस्तक्षेप, निसर्गनियम, सृजनशीलता या घटकांची आवश्यकता आहे असे हायडेगरच्या अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्राचे प्रतिपादन आहे.

जीवन विश्वाचा अर्थ लावणाऱ्या अभ्यासचिंतनात हायडेगरचे अभ्यास चिंतन अती उच्च दर्जाचे समजले जाते. अनेक तत्त्ववेत्यांना अभ्यासकांना प्रभावित करणारे आहे, त्यात प्रामुख्याने हॉन्स जार्ज गॅडमेर व अरेंड या जगप्रसिद्ध तत्त्ववेत्यांचा अंतर्भाव होतो. Being and Time या त्याच्या अभिजात कृतीचा मोठ्या प्रमाणात त्यावर प्रभाव दिसून येतो. वाचकाने हायडेगरच्या लिखाणाकडे अस्तित्ववादी खरीखुरी ओळख म्हणून पाहिले आहे. आज त्यामुळे अनेक लोक आधुनिक चंगळवादी समाज modern mass society ही संकल्पना नाकारतात. जर्मनीतील नवकांटवाद हायडेगरच्या अस्तित्वामुळे निखळला गेला व त्यामुळे एक नवीन मानसघटनावादी, चळवळ कार्यरत झालेली दिसून येते. जेसपर व हायडेगर यांच्या अभ्यासातून अस्तित्ववादाची नवीन मानसिक चळवळ निर्माण झाली. तद्वतच हरम्युनिटीक्सची चळवळ ही तत्त्वज्ञानातील आंतरराष्ट्रीय स्तरावरील महत्त्वपूर्ण चळवळ म्हणून पुढे येत आहे. अगदी अलीकडे बऱ्याचशा अभ्यासकांनी हायडेगरचा व्यवहारवाद स्वीकारलेला दिसतो. त्यास विद्वानांनी हायडेगरचे कार्य हे ज्ञानदायी विज्ञान congnitive science म्हणून पुरस्कृत केलेले आहे. हायडेगरच्या नंतरच्या अभ्यास कार्याचा प्रभाव अनेक फ्रेंच तत्त्ववेत्यावर पडलेला आढळून येतो. त्यात मुख्यत्वाने मायकेल फुको, इमॅन्यूअल लिव्हान्स, जॅक देरिदा यांचा अंतर्भाव होतो. हायडेगरच्या जीवन विश्व समजून घेण्याच्या पद्धतीचा व शैलीचा व संकल्पनांचा प्रभाव इटली, फ्रान्स, अमेरिका इत्यादी देशातील विद्वानांवर होऊन तत्त्वज्ञानाची मांडणी हायडेगरच्या विचार चौकटीतून करण्याचा प्रयत्न केलेला दिसतो. अगदी पर्यावरणवादी तत्त्वज्ञानावर हायडेगरच्या तत्त्वज्ञानावरील टीका मीमांसेचा परिणाम झालेला असून हायडेगरच्या विचाराने पर्यावरणवादी चळवळीत फार मोठे योगदान दिल्याचे दिसते.

टिपण (Notes)

प्रस्तुत लेखात हरम्युनिटीक्स या इंग्रजी शब्दास मराठी भाषेत अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्र या अर्थाने वापरण्यात आला आहे. प्रा. दिप्ती गंगावणे यांनी अर्थनिर्णय शास्त्राचे पद्धतीशास्त्र असा शब्द प्रयोग केला आहे. मात्र या लेखात हरम्युनिटिक्स तर कोठे–कोठे अन्वयार्थशास्त्र अर्थनिरुपण पद्धतीशास्त्र असा वारंवार उपयोग करण्यात आला आहे. तसेच संहिता (text) व जीवन विश्व या दोन्ही संकल्पना एकाच अर्थाने वापरण्यात आल्या आहे.

काही महत्त्वाच्या शब्दांचा अर्थ : **consciousness** - act of perception, imagination, thought, **intuition** direct, self evident experience, **life world** - the world of everday life including spritual or cultural, **Phenomenology** - the theory or study of consciousness as lived experience from the first per-





son perpective.

For detail see, David Woodreff Smith, Husserl, Routledge, 2007 P. 428 - 448.

संदर्भ व तळटीपा :

1. Robert E. Goodin and Hans- Dieter Klingemann, A New Handbook of Political Science, Oxford, 1996 PP. 65-77
2. See for detail, The Encylopedia of Philosophy, Volume Three, Macmillan Publishing Co. New York, Reprint Edition, London, 1972 PP 336-339 See also, i) Bernstein Jay: the Frankfurt School : Critical Assesments, Routledge London, 1994. Goran Therburn: Critical Theory and Legasy of Twentieth-Centurty Marxism, Brain Turner (edited) The Blakwell Companion to Social Theory, London Black Well, 1999 PP. 53-74
3. See for detail The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press, 1999 PP. 370-372
4. दिप्ती गंगावणे; "अर्थनिर्णय शास्त्राचे पद्धतीशास्त्र", समाज प्रबोधन पत्रिका वर्ष ४४ अंक १७५ जुलै-सप्टेंबर २००६
5. Robert B. Pippin, Idelism As Modernism: Hegelian Variations, Cambridge University Press, Chicago, 1997. 396.
6. The Cambridge Dictonary of Philosophy Second Edition Cambridge University Press 1999, P. 377.
7. Richard E. Palmer, Hermeneutics, Northwestern University Press, Evanston, 1982 P.33
8. Rodolf a. Makkreel, "Williham Dilthey: Form Value to Meaning" In Richard H. Popkin Edited The Pimlico History of Western Philosophy, Pimloco, London 1999, P. 566.
9. Ibid. P. 566.
10. J. Blecher, Contemporary Hernmeneutics, Routledge & Kegan Paul,London 1982, P. 24.
11. David Carr, " Hussert and Phenomenology" Richard Popkin (Ed) "The Pimlico History of Western Philosophy", Columbia University Press, (Pimplico edition) 1999, PP 675-681.
12. Ibid P. 676.
13. Ibid P. 676.
14. Clair Colebrook, Gilles Deleze, Rougledge, London 2002, P. 6.

(पहा— मराठी तत्त्वज्ञान महाकोश (त्रिखंडात्मक) तृतीय खंड, मराठी तत्त्वज्ञान महाकोश मंडळ, पुणे १९७४ पृ. २९९)

Being & Time या हायडेगरच्या ग्रंथाविषयी ना. वि. जोशी मराठी तत्त्वज्ञान महाकोशात लिहतात– "असणे व काळ हा ग्रंथ जरी अपुरा असला तरी त्यात हायडेगरने तत्त्वज्ञानविषयक मूलभूत प्रश्न उपस्थित करून त्याचे उत्तर देण्याचा प्रयत्न केला आहे. असणे म्हणजे काय? हाच तो प्रश्न होय. त्याचे समर्पक उत्तर देण्यासाठी आहे (साइन) व असणे (साईझेड) यात फरक करावा लागेल ही वस्तू किंवा हे टेबल आहे असे म्हणण्यात आपला मुख्य हेतू समोर असलेल्या विषयाचे ज्ञान मिळविणे कोणती वस्तू कशी आहे. किंवा वस्तूचे परस्पर संबंध कसे आहेत हे समजणे. त्यास आपण विज्ञान असे म्हणतो व ती अशाच विषयाचे तर्कशुद्ध पद्धतीने मिळविलेले ज्ञान होय. परंतु अशा ज्ञानाने असणे म्हणजे काय ह्या समस्येचा उलगडा होत नाही. कारण असे ज्ञान अस्तित्वाच्या बाह्यांगांना चिटकून असते. त्यामुळे वर्तमान क्षणात अस्तित्वाची जी स्थिती असेल तिचाच बोध होतो.

व अस्तित्व काही तरी स्थिर वस्तू आहे अशी आपली कल्पना होते."

15. Melvin Rucher "Agerman Version of the lingustic Turn : Reinhart Kosellseck and history of Political and Social Concepts" in Castiglime and Hmpsher Mask (edited) The History of Political Thought in National Context, Cambridge 2001 PP. 65-66.
16. Rechard Achcraft "Political Theory and Political Communication" in Bhikku Parekh & Thomas Panthom (edited) Political Discourse Exaplanation in Indian and Western Political Thought, Sage Publication New Delhi 1981, P. 204.
17. Joseph J. Kokelmans, "Continental Philosophy of Science" in Richard H-Popkin (Opcit) P. 695.
18. The Cambridge Dictonary of Philosophy (Second edition) P. 371.
19. Tom Nenon, "Nenon, "Marthon Heideggar, "in Rechard H Popkin Opcit P. 682, See for detail Heidegger M. Basic Writing, (Ed.) D. F. Krell, New York : Harper and Row, 1977.
20. Dictonory of the Histroy of Ideas. (Vol - 5) New York 1973 P. 193
डासीन काय/आहे? यावर हायडेगरने आपले विवरण केले आहे. अन्येनी मॅनसर यांनी डासीनवर भाष्य करताना असे स्पष्ट केले आहे की, डासीन शब्दाचे भाषांतर करता येण्यासारखे नाही. हा शब्द मानवी अस्तित्वाचे निर्देशन करतो. तो अस्तित्वात असलेल्या वस्तूपेक्षा वेगळा आहे. मॅनसर यांनी डासीनची हायडेगरची संकल्पना प्रमुख तीन वैशिष्ट्य सांगून स्पष्ट केली आहे. पहिले वैशिष्ट्ये स्थितीजन्यता. ही अशी वस्तुस्थिती आहे की, ज्यात आपले अस्तित्व हे अगोदरच अस्तित्वात असलेल्या विश्वात आहे. या जगात असलेल्या वस्तूचा भौतिक वस्तू म्हणून फक्त उपयोग केला जातो असे नाही तर त्याचा साधने म्हणूनही वापर केला जातो. सध्या हाताशी असलेल्या वस्तूचा अर्थ माझ्यासाठी या व्यवस्थेने निश्चित केला आहे. या विश्वात आपले येणे हे एखादी वस्तू पडल्यागत आहे. ते जग मी निर्माण केलेले नाही. त्यामुळे ते माझ्यावर अनेक नियंत्रणे टाकीत असते दुसरे वैशिष्ट्य : अस्तित्व हे डासीन होय व ती एक शक्यता देखील आहे. मी माझ्या जीवनात काही प्रकल्प व काही कामे करायची या गृहीतकावर जगतो तद्वतच काही प्रकल्प आजच्या स्थितीत माझ्या हातात असतात. माझा व्यक्तीगत वेळ हा घड्याळासारखा व कॅलेंडरच्या वेळेपेक्षा वेगळा आहे. तिसरे व शेवटचे वैशिष्ट्य : दंड/जप्तीच्या पद्धतीमुळे वास्तविकता प्राप्त करण्यासाठी मनात उडालेला गोंधळ त्यांच्या दैनंदिन जीवनातील जुजबी अनावश्यक व अविश्वासामुळे उडालेला असतो.
21. Fred Dallmayr, "The Discourse of Modernity : Hegel, Nietzsche, Heidegger And Haermas, "Maurizio Passerin d" Entre'ves and Seyla Benhabib (edited) Habermas and Unifinished Project of Modernity; Policy press 1996 P. 80
22. The Cambridge Dictonary of Philosophy, P. 371
23. Huge Silveman, "Hans Bertens and Jaseph Natoli (edited), Postmodernism : The Key fiqures, Blackweel, 2002 P. 115.
24. The Cambridge Dictonary of Philosophy, P. 371-372
25. Ton Nenon, Opcit P. 684.
26. Ibid, P. S684.
27. Simon, Critchly : Continental Philoso-

phy Oxford New York, 2001, PP77-72
28. Franz Peter Hugdahi, : Posstrtructuralism.
29. Ton Nenon, Opcit P. 685.
30. Ibid, P. 686.
31. Huge J. Silverman, Opcit, P. 114.
32. मराठी तत्त्वज्ञान महाकोश (खंड तृतीय) पृ. क्रं. २९९.
33. Ton Nenon, Opcit P. 687.
34. Ibid, P. 688.
35. Ibid, P. 689.
36. The Cambridge Dictonary of Philosophy. P. 372.

❖❖❖

'दोन खोल्यांच्या बिऱ्हाडी।' : बा. सी. मर्ढेकरांची एक कविता

- प्रा. सुधीर रसाळ

दोन खोल्यांच्या बिऱ्हाडीं। माझ्या घरीं मी वऱ्हाडी
किंवा सासरीं कऱ्हाडी। जामात की।।

कष्ट होता चढे पारा। नाही क्विनीन उतारा;
अंगा झोंबे खारा वारा। अदृश्याचा।।

येता देवळाचा लांबुनी। घंटानाद जाई आंबुनी;
त्या घेतां भावना-भाजनीं। अश्रू फाटे।।

किडलीं काळोखाची फळें। रात्रपाळी यंत्रामुळे;
चाखतां भाव-यकृत पिगळे। विषमज्वरें।।

रात्र-पापणीचे केस। तेच तारा-रश्मि-वेष;
परि निद्रेचें साहस। करवेना!।।

मर्ढेकरांच्या या कवितेचा नायक मुंबईचा कामगार आहे. या कवितेत येणारा यंत्रपाळीचा आणि खाऱ्या वाऱ्याचा उल्लेख तो मुंबई शहरात राहणारा कामगार असल्याचे सूचित करतो. या कामगाराचे निवासस्थान 'दोन खोल्यां'चे आहे. ते त्याचे घर असले तरी त्या खोल्या त्याच्या मालकीच्या नाहीत. मुंबईत मिलमालक आपल्या कामगारांना दोन खोल्यांची निवासस्थाने पुरवीत. अशाच दोन खोल्यांत तो रहात आहे. जोपर्यंत तो कारखान्यात अगर कापडाच्या गिरणीत कामगार म्हणून काम करणार आहे तोपर्यंतच त्या खोल्यांत त्याला राहता येणार आहे. ते त्याचे कायमचे निवासस्थान नाही. म्हणून तो आपण या खोल्यांत 'वऱ्हाडी' असल्याचे म्हणतो. येथे येणारी 'वऱ्हाडी' ही प्रतिमा यापेक्षा अधिक महत्त्वाचा अर्थ सूचित करते. परंतु त्याची आपण नंतर चर्चा करणार आहोत. कविता वाचत असताना सकृद्दर्शनी जाणवणाऱ्या एका विसंगतीचा येथे विचार केला पाहिजे. या कवितेचा नायक कामगार असूनही तो सुशिक्षित मध्यवर्गीयांच्या संस्कृतप्रचुर भाषेत कसा बोलतो? त्याचे बोलणे या कवितेच्या वास्तवाशी विसंगत नाही काय? कामगार 'अदृश्याचा वारा', 'भावना-भाजन', 'अश्रू', 'भाव-यकृत', 'विषमज्वर', 'रात्र-पापणीचे केस, तेच तारा-रश्मि-वेष' अशी भाषा वापरणार नाही. पूर्वीच्या काळी ब्राह्मणांच्या अन्य जातींत कऱ्हाड्यांसंबंधी प्रचलित असलेल्या एका गैरसमजुतीचा उल्लेख या कवितेत आला आहे. ही गैरसमजूत ब्राह्मणांव्यतिरिक्त अन्य जातीत असण्याचे काही कारण नाही. मुंबईतील कामगार वर्ग हा सामान्यपणे ब्राह्मणेतर जातींतील असे. मग ब्राह्मणेतर कामगाराच्या तोंडी असा ब्राह्मणी उल्लेख कसा येतो? थोडक्यात, गिरणगावात दोन खोल्यांच्या बिऱ्हाडात राहणारा, गिरणीत यंत्रावर रात्रपाळी करणारा, रात्रपाळीत कराव्या लागणाऱ्या कष्टामुळे थकून गेलेला, अती श्रमामुळे आणि अस्वस्थ मनोवस्थेमुळे रात्री झोपू न शकणारा, असा हा कामगार या कवितेचा नायक आहे; तो अशिक्षित किंवा अल्पशिक्षित असल्यामुळेच तो कामगार झाला आहे. तेव्हा अशाच्या तोंडी 'रात्र-पापणीचे केस। तेच तारा रश्मि-वेष' अशी संस्कृतप्रचुर भाषा येणार नाही.

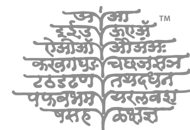
सकृद्दर्शनी वाटणाऱ्या या विसंगतीचा निरास करायचा असेल तर कथात्म वाङ्मय आणि कविता यांच्या अभिव्यक्तिपद्धतीतील फरक लक्षात घेतला पाहिजे. काव्य आणि कथात्म वाङ्मय या दोन वाङ्मयीन रूपांची आणि त्यांच्या कथनाची उद्दिष्टे आणि स्वरूप भिन्न आहे. कथात्म वाङ्मयात स्थलकालनिबद्ध असे एक वस्तुनिष्ठ वास्तव संघटित केले जाते. वास्तवाच्या या संघटनेतील व्यक्ती, वातावरण आणि घटना या जरी लेखकनिर्मित असल्या तरी त्यांना त्यांचे स्वतःचे, लेखकनिरपेक्ष अस्तित्व असते. आपले स्वतंत्र अस्तित्व टिकवून ही संघटना लेखकाच्या जाणिवा, त्याचा जीवनविषयक दृष्टिकोण व्यंजित करत असते. कथात्म वाङ्मयकृतीतील घटना, व्यक्ती, वातावरण, व्यक्तींचे स्वभाव त्यांचे जीवनविषयक

अनुक्रमणिका

दृष्टिकोण या सर्वांमधून अंतिमतः लेखकाची संवेदनशीलता, त्याचा जीवनविषयक दृष्टिकोण व्यंजित होत असतो. परंतु ही प्रक्रिया प्रत्यक्षपणे घडत नाही. ही अभिव्यक्ती अप्रत्यक्ष, म्हणून व्यंजित स्वरूपाची असते. कथात्म वाङ्मयाच्या संदर्भात वाचक हा प्रत्यक्ष लेखकाच्या नव्हे तर कथांतर्गत वास्तवाच्या सहवासात असतो आणि कथांतर्गत वास्तवाकडून तो लेखकाकडे जात असतो. ही प्रक्रिया अर्थपूर्ण होण्यासाठी कथांतर्गत वास्तवाला एक सुसंगत प्रत्ययक्षमता असावी लागते. म्हणून कथेतील व्यक्तींचे बोलणे, त्यांच्या कृती त्याच्या भोवती लेखकांने निर्माण केलेल्या वास्तवाशी आणि या वास्तवाने त्याला बहाल केलेल्या व्यक्तिमत्त्वाशी सुसंगत असाव्या लागतात. म्हणून कथेतील कामगाराचे बोलणे हे कामगाराच्याच भाषेत असायला हवे; ते संस्कृतप्रचुर असून चालणार नाही. परंतु कविता या वाङ्मयप्रकाराच्या कथनाची उद्दिष्टे वेगळी असल्यामुळे कवितेतील कामगार मात्र संस्कृतप्रचुर भाषेत बोलू शकतो. कविता हा कवीच्या संवेदनशीलतेचा प्रत्यक्ष आविष्कार असतो. कवीच्या जाणिवांचे, त्याच्या जीवनविषयक दृष्टिकोणाचे, त्याला जीवनाच्या जाणवलेल्या अर्थाचे ते सरळ, प्रत्यक्ष प्रकटीकरण असते. कविता ही साधारणपणे कालानुक्रम, कथानुक्रम आणि अनेकदा कार्यकारणभाव या घटकांपासून मुक्त असते. अशा वेळी ती सकृद्दर्शनी सुट्या दिसणाऱ्या प्रतिमांची, सुट्या वाटणाऱ्या विधानांची संघटना असते. या प्रतिमा आणि विधाने कवीच्या जाणिवांमधून किंवा संवेदनशीलतेतून निर्मिलेली असतात. ती सलगपणे कवीच्या संवेदनशीलतेशी किंवा जाणिवांशी अतूटपणे संलग्न असतात आणि त्या कवीच्या जाणिवांचे किंवा संवेदनशीलतेचे प्रत्यक्ष प्रतिनिधित्व करत असतात. परंतु कथाघटक प्राप्त झालेल्या कवितेचे स्वरूप मात्र यांपेक्षा काहीसे वेगळे असते. कवी जेव्हा आपल्या कवितेत एखादी घटना किंवा कथा सांगतो तेव्हा त्याचे कथन त्या कथेचा किंवा घटनेचा तपशील देत असतानाच त्याच्या–म्हणजे कवीच्या–संवेदनांची आणि त्याच्या भावनिक प्रतिक्रियांची प्रत्यक्ष अभिव्यक्ती साधत असते. विशिष्ट भावनिक सूर देऊन घडवलेल्या प्रतिमा, तसेच विशिष्ट विचार व्यंजित करणाऱ्या शब्दांची रचना, यांतून तो एकीकडे कथा सांगत असतानाच, कवी म्हणून असलेले आपले भावनिक कल, किंवा भावनिक प्रति-क्रिया, कवी या नात्याने आपल्याला जीवनाचा जाणवलेला अर्थ, अशा गोष्टींची प्रत्यक्ष अभिव्यक्तीही करीत असतो. तो या दोन्ही उद्दिष्टांनी प्रेरित होऊन कवितेची संघटना बांधत असतो. आणि या संघटनेतच 'काव्य' दडलेले असते. अशा कवितेत वाचक जेव्हा कथा ऐकत असतो तेव्हा तो कथांतर्गत वास्तवापेक्षाही प्राधान्याने कवीच्याच सहवासात असतो. 'दोन खोल्यांच्या बिऱ्हाडी' ही कविता या जातीची आहे. या कवितेतील नायक जरी कामगार असला आणि या कवितेत जरी त्याच्या विशिष्ट मनोवस्थेचे दर्शन घडवलेले असले तरी प्रत्यक्ष कवीच त्याच्या मनाचा ताबा घेऊन त्याच्या मनोवस्थेवर आपले भावनिक भाष्य करत आहे. तो नायकाच्या तोंडून स्वतःच बोलत आहे. तो एकाच वेळी 'कामगार' नायकही आहे आणि एक भाष्यकार 'कवी'ही आहे. या कवीला कवितेतील कामगाराच्या मनोवस्थेचे जे आकलन झाले, या मनोवस्थेचा त्याला जो अर्थ जाणवला त्याची अभिव्यक्ती करण्यासाठी त्याने या कामगाराच्या मनाचा आणि वाचेचा ताबा घेतला आहे. रात्रपाळी करणारा, यंत्रावर घाम गाळत तासंतास कष्ट करणारा हा कामगार जर शिक्षित, विचार करणारा, संस्कृतप्रचुर भाषा वापरणारा, आपल्या सुप्त, अस्पष्ट भावना स्वतःच स्पष्ट करून घेत त्याचा अन्वयार्थ लावणारा असता, तर तो जसा बोलला असता तसेच या कवितेत कवी बोलत आहे. याचा अर्थ कवीने त्याच्या मनोवस्थेवर केलेले भाष्य त्याच्या मनोवस्थेशी सुसंगत आणि मनोवस्थेची अर्थपूर्णता प्रकट करणारे आहे. यामुळे कामगार नायक आणि सुसंस्कृत कथनकर्ता यांच्या योजनेत विसंगती आहे असे म्हणता येत नाही.

या कवितेत वर्णिलेली कामगाराची विशिष्ट मनोवस्था दिवसभराच्या कोणत्या काळी, किंवा कोणत्या प्रहरी कामगाराच्या मनात साकार झाली? मर्ढेकरांनी काळाचा नेमका उल्लेख केला नाही. त्याऐवजी त्यांनी आपल्या कवितेत 'खारा वारा', 'घंटानाद', 'काळोखाची फळे', 'रात्र', 'निद्रा' असे काही कालनिर्देशक शब्द दिले आहेत. या शब्दांचा संबंध मात्र नेमका एकाच काळाशी आहे असे नेमकेपणाने म्हणता येत नाही. कारण यातील

खारा वारा हा शब्द रात्रीपेक्षा दिवसाशी संलग्न आहे. त्यामुळे वाचकाचा गोंधळ उडू शकतो. म्हणून याचा शोध घेतला पाहिजे. ही कविता वाचताना तिच्यात रात्री-संबंधी अधिक शब्द आलेले असल्यामुळे आपल्या मनावर या मनोवस्थेच्या साकारीकरणाचा काळ 'रात्र' असल्याचा ठसा उमटतो. या कामगाराला बरे नसल्याचे दुसऱ्या कडव्यापासून सांगितले जाते. रात्रपाळीच्या कष्टांमुळे थकल्याभागलेल्या कामगाराला ताप चढल्यासारखे वाटते आणि तो क्विनीन घेऊनही उतरणार नाही, असेही त्याला खात्रीपूर्वक वाटते. अशा तापाच्या भावनेत त्याच्या अंगाला ('अदृश्याचा') 'खारा वारा' झोंबतो. समुद्रावरून जमिनीकडे दिवसा वाहणाऱ्या वाऱ्याला 'खारा वारा' म्हणतात. मग आपल्याला ताप चढत आहे असे त्याला नेमके केव्हा वाटते? दिवसा, सायंकाळी की रात्री? रात्रपाळी करून थकलेला कामगार गिरणीतून दिवसाच-सकाळी–परतणार, हे स्पष्ट आहे. आणि खारा वारा दिवसा वहात असल्यामुळे त्याला तो दिवसाच झोंबणार. त्यामुळे त्याच्या या रुग्ण मनोवस्थेचा प्रारंभ दिवसा झाला, असे वाचकाला वाटू शकते. नंतरच्या उरलेल्या कडव्यांत मात्र ही मनोवस्था तो रात्री अनुभवत असल्याचे स्पष्टपणे दिसून येते. कारण नंतरच्या तिन्ही कडव्यांना सायंकाळचा आणि लगेचच येणाऱ्या रात्रीचा संदर्भ आहे. मग दिवसा वाहणाऱ्या खाऱ्या वाऱ्यातून सूचित होणाऱ्या मनोवस्थेचे आणि मध्ये काही काळ गेल्यानंतर सायंकालात आणि रात्री घडणाऱ्या मनोवस्थेतील नंतरच्या घटनांचे सुसंगत नाते कसे जोडायचे, असा प्रश्न वाचकाला पडू शकतो. वस्तुतः कुठलीही मनोवस्था ही एक सलगपणे घडणारी आणि अल्प काळात साकार होणारी घटना असते. तिच्या दोन घटकांत काळाचे असे अंतर पडत नसते. मानसशास्त्राचा आणि संज्ञाप्रवाहाच्या तंत्राचा चांगला अभ्यास असणाऱ्या मर्ढेकरांकडून मनोवस्थेच्या स्वरूपा-बद्दल अशी चूक घडणार नाही. येथे खाऱ्या वाऱ्याबद्दल थोडे स्पष्टीकरण केले पाहिजे. जोपर्यंत जमिनीचे तापमान समुद्राच्या पाण्याच्या तापमानापेक्षा अधिक असते तोपर्यंत जो वारा समुद्राकडून जमिनीकडे वहात असतो म्हणून त्याला 'खारा वारा' म्हणतात. सूर्य मावळल्याबरोबर जमीन ताबडतोब थंड होत नाही. सूर्य मावळल्या नंतरही काही काळ ती समुद्राच्या पाण्यापेक्षा उष्ण असते. त्यामुळे सायंकाळीही खाऱ्या वाऱ्याचे अस्तित्व असते. म्हणून कामगार नायकाच्या या मनोवस्थेच्या साकारीकरणाला सायंकाळी प्रारंभ झाला असे म्हणता येते. सायंकालच्या प्रथम चरणात त्याला (अदृश्याचा) खारा वारा झोंबला, असे मानता येते. खारा वारा याबद्दल वाटणारी शंका देवळाच्या घंटानाबद्दलही वाटू शकते. म्हणून या घंटानादाची कालनिश्चिती करून घेतली पाहिजे. 'खारा वारा' झोंबण्याच्या मानसिक घटनेनंतर लगोलग 'लांबून देवळाचा घंटानाद' ऐकू येत असल्याचा (आणि त्यामुळे कामगाराच्या मनोवस्थेच्या आध्यात्मिक अंगाला आणखी स्पष्ट रूप येत असल्याचा) उल्लेख आहे. हा घंटानाद पहाटेचा की सायंकालचा, असाही प्रश्न वाचकाला पडू शकतो. आजू-बाजूला, काही अंतरावर जर देऊळ असेल तर पहाटेही दुरून घंटानाद येत असल्याचे जाणवू शकते. परंतु सका-ळच्या घंटानादाने 'अश्रू फाटण्या'चा अनुभव येऊ शकतो काय? देवळातील घंटानादाचा होणारा भावनिक परिणाम हा त्या वेळच्या वातावरणावरही अवलंबून असतो. सकाळी प्रसन्न असे वातावरण असते. उगवलेल्या सूर्याचा कोवळा प्रकाश पसरलेला असतो. हवाही सुखद असते. देवळात पूजा सुरू असते. परंतु अशा वेळी होणाऱ्या घंटानादाने डोळ्यांतील अश्रू 'फाटणार' नाहीत. त्याला जरी आजार-पणाची भावना होत असली तरी हा घंटानाद त्याला प्रसन्न करायचा प्रयत्न करील. या उलट सायंकाळच्या घंटानादाचा परिणाम असतो. संध्याकाळच्या संधिप्रकाश-काळात देवळातून येणारा घंटानाद व्याकुळ करणारा असतो. अंधुक उजेड असतो, सर्व वातावरण धूसर झालेले असते. अशा कातरवेळी मनाला व्याकुळ करणारी हुरहूर लागलेली असते. माणसाला एकाकी वाटत असते. अशा वेळी जेव्हा दर्शनाला आलेला कोणीतरी देवळाची घंटा वाजवतो तेव्हा तिचा नाद व्याकुळतेत भर टाकून ऐकणाऱ्याच्या डोळ्यांत अश्रू उभे करतो आणि अशा वेळी त्याचे अश्रू 'फाटू' शकतात. मनाला व्याकुळ करणारा, डोळ्यांत अश्रू उभे करणारा घंटानाद हा सकाळशी नव्हे तर सायंकाळच्या धूसर, अंधुक वातावरणाशी संलग्न आहे. ही भावसंलग्नता जर लक्षात घेतली तर ही मनोवस्था रात्रीच्या उंबरठ्यावरच्या काळात म्हणजे सायंकाळीच





अस्तित्वात येऊ शकते. याचा अर्थ असा की काव्यवाचनात 'खारा वारा' या उल्लेखामुळे आणि देवळाचा घंटानाद दिवसाही होत असल्यामुळे वाचक कवितेच्या आकलनात चुकीच्या दिशेने जाऊ शकतो. अजूनही संध्याकाळ पूर्णपणे अवतरली नाही. समुद्रकिनारा समुद्राच्या पाण्यापेक्षा अजून पूर्णतः थंड झाला नाही. त्यामुळे मतलई वारे वाहण्यास सुरुवात झाली नाही. आणि अशा सायंकाळच्या वेळी झोंबणारा खारा वारा अदृश्याचा असल्याचे त्याला वाटते आहे. म्हणजेच त्याच्या या मनोवस्थेला सायंकाळी प्रारंभ झाला आहे. या सर्व विवेचनाचा अर्थ हा कामगार रात्रपाळी संपवून सकाळच्या प्रहरी घरी परतला आणि परतल्यानंतरच्या संध्याकाळी त्याला आपण 'आजारी' असल्याची जाणीव होऊ लागली, असे आपणांस मानावे लागते.

आता आपण या कवितेच्या कथात्म पातळीचा विचार करू. कविता हा प्रकार मुळात अल्पाक्षरी असल्यामुळे कथात्म कवितेत कथेसारखा सविस्तर तपशील दिला जात नाही. तिच्यात खूपसा तपशील सुचवला जातो. त्यासाठी अशा कथात्म कवितेत ज्या गोष्टींचा प्रत्यक्ष उल्लेख नाही परंतु ज्या गोष्टी कवितेच्या प्रत्यक्षात अभिव्यक्त झालेल्या वास्तवाशी संलग्न आहेत त्या आपण कवितेच्या आकलनात गृहीत धरत असतो. या कवितेचा नायक कामगार आहे. तो मुंबईच्या गिरणगावात रहातो. रात्रपाळी करून तो गिरणीतून सकाळी परतला आहे. आपण आजारी आहोत असे त्याला सायंकाळी वाटू लागले आहे. हा वास्तवाचा तपशील मर्ढेकरांनी प्रत्यक्षपणे जरी नोंदवला नसला तरी तो या कवितेत प्रत्यक्ष स्वरूपात अभिव्यक्त झालेल्या वास्तवाच्या तपशिलाशी संलग्न नसून तो गृहीत धरल्यावाचून आणि स्वीकारल्या वाचून कविता नीट कळणारच नाही. कविता हा असा प्रकार आहे की त्यात प्रत्यक्षात अभिव्यक्त होणाऱ्या शब्दांची संघटना तर बांधली जातेच पण त्याशिवाय प्रत्यक्ष संघटित होणाऱ्या शब्दांशी निकटपणे आणि दूरान्वयाने संलग्न असणाऱ्या अनेक घटकांचीही संघटना बांधली जाते. कविता ही अल्पाक्षरी असते असे आपण म्हणूनच म्हणत असतो. कारण ती कमी शब्दांतून कितीतरी अधिक सांगत असते. उपर्युक्त निकटसंलग्नांच्या जोडीला काही दूरस्थ संलग्नेही येथे गृहीत धरून स्वीकारावी लागतात. या कवितेचा नायक कोकणातील ग्रामीण भागातून मुंबईला आला आहे. कारण मुंबईतील गिरणीकामगार हा प्रामुख्याने कोकणी होता. तो अशिक्षित किंवा अल्पशिक्षित आहे. म्हणूनच तो कारकून बनण्याऐवजी कामगार झाला आहे. तो श्रद्धाळू आहे. त्याला अध्यात्माची ओढ आहे. कोकणात असताना तो देवाधर्माच्या गोष्टींत आणि सण, कुलाचार, ग्रामदेवतेचे सार्वजनिक उत्सव, पोथ्यापुराणे, कीर्तने-भजने यात आपला बराच काळ व्यतित करत असणार. आताही, मुंबईत पोटापाण्यासाठी आलेला असताना दर होळीला आणि गणपती उत्सवाला तो कोकणात जायला उत्सुक असणार. परंतु आता कामगार म्हणून काम करताना त्यात तो दिवसाचा इतका वेळ गुंतलेला आणि उर्वरित वेळ इतका थकलेला असतो की त्याला देवाधर्माकडे आणि देवाशी संबंधित गोष्टींकडे लक्ष देता येत नाही. देवाच्या संदर्भात तो तुटलेपण अनुभवतो आहे. त्याच्या जीवनाच्या वास्तवाचा हा सर्वच दूरस्थ तपशील या कवितेची अर्थपूर्णता समृद्ध करणारा आहे. उदाहरणार्थ यातील देवळाच्या घंटानादाचा आणि तो ऐकताच त्याच्या डोळ्यांतील अश्रू फाटण्याचा उल्लेख या दूरस्थ तपशिलामुळेच अधिक अर्थपूर्ण बनतो. ज्यात अध्यात्माला महत्त्वाचे स्थान आहे असे कोकणाच्या खेड्यातील जीवन सोडून मुंबईत, आपल्या नसलेल्या आणि ज्या सोडून आपणांस केव्हाही इतरत्र जावे लागेल अशा दोन खोल्यांमध्ये आपण परक्यासारखे राहतो आहोत. त्यामुळे आपणांस सतत असुरक्षित वाटते आहे. आपण गिरणीत दिवसरात्र काम करतो आहोत आणि देवाधर्माकडे लक्ष देण्यास आपणांस फुरसतच मिळत नाही. किंबहुना आजच्या आपल्या जगण्यात या गोष्टींना काहीही स्थान उरले नाही. एवढा कवितेतील आणि कवितेबाहेरील वास्तवाचा तपशील येथे संघटित होऊन जातो. म्हणून काव्य हे वाङ्मयरूप केवळ काव्यांतर्गत वास्तवच नव्हे तर त्याबरोबर त्या वास्तवाशी संलग्न असलेले काव्याबाहेरील वास्तवही संघटित करीत असते. अशा प्रकारच्या संघटनेमुळे अर्थसमृद्ध बनलेली कविता केवळ त्या भाषिक संस्कृतीतील वाचकासच आपल्या अर्थपूर्णतेचा हा खजिना उघडा करत असते. कविता ज्या भाषेतील असते त्या

भाषेच्या वाचकासच या निकटच्या आणि दूरस्थ अशा अनुल्लेखित वास्तवाची नोंद घेता येते आणि या तपशिलाची साधली जाणरी संघटना अनुभवता येते. म्हणून प्रत्येक संस्कृतीचे वाङ्मय हे त्या संस्कृतीच्या मानवसमूहासाठीच असते. पाश्चात्त्य आधुनिकतावादाचे संस्कार झालेल्या मर्ढेकरांबद्दल तर ते अधिकच खरे आहे.

आता आपण यातील कथा आणि या कथेला अर्थपूर्ण बनवणाऱ्या प्रतिमांचा विचार करू. ही कथा सांगत असताना आपण काव्यांतर्गत वास्तव, या काव्यांतर्गत वास्तवाची काव्याबाहेरील निकटसंलग्ने आणि दूरस्थ संलग्ने या सर्वांच्या संघटनेतून साकार झालेली कथा येथे स्पष्ट केली पाहिजे. याचे कारण असे की त्याशिवाय काव्यांतर्गत वास्तवाच्या संघटनेतून साकार झालेल्या कथेची अर्थपूर्णता आपल्या लक्षात येऊ शकणार नाही. तसेच कवियोजित प्रतिमांकडून या कथेला प्राप्त होणाऱ्या अर्थवत्तेमुळे ती कविता किती समृद्ध झाली आहे, तिची संघटना किती सुसंगतपणे बांधली गेली आहे याचाही विचार आपणांस करायला हवा.

आपण प्रथम या कवितेच्या कडव्यांची रचना लक्षात घेऊ. मुंबईतील कुठल्याशा गिरणीत काम करणारा कामगार हा या कवितेचा कथनकर्ता असून तो अनुभवीत असलेल्या एका मनोवस्थेबद्दल कथन करत आहे. या कवितेच्या पहिल्या कडव्यात कथनकर्ता कामगार आपले आणि आपल्या बिऱ्हाडाचे नाते स्पष्ट करतो आहे. त्याने स्पष्ट केलेले हे नाते या कवितेत जे काही घडते त्याचा पाया आहे. नंतर येणाऱ्या प्रत्येक कडव्यात एक किंवा दोन घटनांचे किंवा एक घटना आणि तिचा झालेला मानसिक परिणाम, यांचे कथन केले गेले आहे. दुसऱ्या कडव्यात ताप चढत असल्याची एक आणि खारा वारा अंगाला झोंबत असल्याची दुसरी, अशा दोन घटना सांगितल्या गेल्या आहेत. तिसऱ्या कडव्यात दुरून ऐकू येणाऱ्या देवळातील घंटानादाचा कामगाराच्या मनावर होणाऱ्या परिणामाचे कथन केले गेले आहे. विषमज्वर असताना आपण चाखलेल्या काळोखाच्या किडलेल्या फळांमुळे आपल्या भावनाचे यकृत कसे पघळले, हे चौथ्या कडव्यात सांगितले गेले आहे. शेवटच्या कडव्यात रात्र प्रेमळ आणि समाधानकारक निद्रासुख देणारी असूनही आपण निद्रेचे साहस करू शकत नसल्याची घटना सांगितली आहे. या कवितेतील कथेचे घटक असणाऱ्या घटना सांगितल्या जात असताना मर्ढेकर, एक तर घटनेच्या तपशिलाला प्रतिमारूप देतात आणि त्या प्रतिमेतून कामगाराच्या मनोवस्थेवर भाष्य करतात, किंवा घटनेच्या कथनात अशी एखादी प्रतिमा पेरतात जी एकाच वेळी घटनेचे कथन आणि त्यावरचे मर्ढेकरांच्या भाष्याचे निवेदन अशी दोन्ही कार्ये करू शकेल. कथाकथन आणि भाष्य-निवेदन ही दोन्ही कार्ये एकाच वेळी केली जातील अशा प्रकारची या कवितेची रचना आहे.

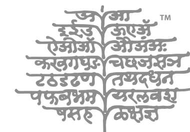
या कवितेतील कथा पुढीलप्रमाणे सांगता येईल. रात्रपाळी उरकून आणि थकूनभागून एक कामगार आपल्या दोन खोल्यांच्या बिऱ्हाडी येतो. गिरणीने पुरवलेल्या या दोन खोल्या जरी त्याचे घर ('बिऱ्हाड') असले तरी तेथे त्याला सतत परके ('वऱ्हाडी') आणि असुरक्षित (सासुरवाडीला आलेल्या कऱ्हाड्याच्या जावयासारखे) वाटत असते. येथे मर्ढेकरांनी 'वऱ्हाडी' आणि 'सासरी कऱ्हाडी जामात' अशा दोन प्रतिमा योजिलेल्या आहेत. लग्नासाठी आलेले वऱ्हाड वधूच्या गावी ज्या निवासस्थानी लग्न-समारंभापुरते उतरते त्याला जानोसा म्हणतात. वऱ्हाडातील व्यक्तीला जानोशाबद्दल आपुलकी, ममत्व वाटण्याचे काहीही कारण नसते. हे आपले दोन दिवसांचे घर, आपण लवकरच आपापल्या नेहमीच्या घरी जाणार, ही भावना वऱ्हाडातील माणसांना असते. या कामगाराचीही तशीच भावना आहे. हे आपले 'दोन दिवसांचे' निवासस्थान आहे; आपले खरे घर दुसरीकडेच, खेड्यात आहे, या भूमिकेतून तो या बिऱ्हाडाकडे पाहतो. कवितेतील काही प्रतिमा या अर्थसमावेशक असतात तर काही प्रतिमा अर्थक्षेपक असतात. येथे योजिलेली 'वऱ्हाडी' ही प्रतिमा अर्थक्षेपक प्रतिमा आहे. 'वऱ्हाडी' या प्रतिमेत विवाहा-संबंधीची जी अर्थसंलग्ने आहेत ती या प्रतिमेतून बाहेर फेकली आहेत आणि 'दोन दिवसांचा पाहुणा' एवढाच अर्थ येते कायम ठेवला आहे.

मर्ढेकरांना येथे केवळ परकेपणाची भावना व्यक्त करायची नाही. तर या कामगाराला वाटणारी असुरक्षितताही प्रकट करायची आहे. त्यासाठी त्यांनी कऱ्हाड्याच्या जामाताची प्रतिमा योजिली आहे. या जावयाला सासुर-

वाडीला असुरक्षित वाटते. येथे मर्ढेकरांनी 'सासुरवाडीला' ऐवजी 'सासरी' या शब्दाची योजना केली आहे. पुरुषाच्या सासऱ्याच्या घराला 'सासर' म्हटले जात नाही; त्यासाठी 'सासुरवाडी' हा शब्द योजिला जातो. स्त्री मात्र आपल्या सासऱ्याच्या, नवऱ्याच्या घराला 'सासर' म्हणत असते. शब्दांची अतिशय काळजीपूर्वक योजना करणाऱ्या मर्ढेकरांना हा फरक कळत नव्हता असे म्हणता येत नाही. त्यांनी कदाचित जाणीवपूर्वक 'सासरी' हा शब्द योजला असावा. याचे कारण 'सासरी' हे शब्दरूप येथे अधिक अर्थपूर्ण झाले आहे. सासरी सुनेची कमीअधिक प्रमाणात छळवणूक होत असते. ती परकी आहे, हे तिला जाणवत राहील अशी तिच्या सासरच्या मंडळींची वर्तणूक असते. त्याचा परिणाम म्हणून ती सतत भावनिक तणावाखाली असते. त्यामुळे लग्न होऊन नवऱ्याच्या घरी, स्वतःचे घर म्हणून, जरी ती आली असली तरी तिला ते परके आणि असुरक्षितच वाटत असते. येथे 'सासरी' ही प्रतिमा-सुनेला जसे नवऱ्याच्या घरी, ते तिचे स्वतःचे घर असूनही, परकेपण आणि असुरक्षितता वाटते, तसेच या कामगारा-लाही स्वतःच्या बिऱ्हाडी वाटते – हा अर्थ व्यंजित करते. मुळात हा अर्थ मर्ढेकरांना अभिप्रेत असो वा नसो, वाचकाच्या आकलनात मात्र 'सासरी' ही प्रतिमा अशा प्रकारे परकेपणाची आणि असुरक्षिततेची अर्थवलये उमटवू शकते. आपण मुंबईच्या या बिऱ्हाडात केवळ दोन दिवसांचे निवासी आहोत; या जाणिवेला मर्ढेकरांनी पहिल्या कडव्यात प्राधान्य दिले आहे. हे प्राधान्य 'वऱ्हाडी' आणि 'सासरी' या दोन प्रतिमांतून सूचित होते. 'वऱ्हाड' हे होणाऱ्या जावयाच्या परिवाराचे असते आणि ते लग्न-समारंभापुरते दोन दिवस वधूच्या गावात मुक्काम करते. 'सासर' हे झालेल्या जावयाच्या सासऱ्याचे घर असते आणि तेथेही जावई 'दोन दिवसांचाच' पाहुणा असतो. अशा प्रकारे दोन्ही स्तरांवरील 'जावईपण' कामगाराच्या बिऱ्हाडाशी जोडून मर्ढेकरांनी त्याच्या स्वतःच्या निवास-स्थानी, मुंबईत त्याचे असलेले 'दोन दिवसांचे पाहुणेपण' अधोरेखित केले आहे. पहिल्या कडव्यात 'वऱ्हाडी' आणि 'सासरी' या प्रतिमांतून व्यक्त झालेले आणि अल्पकालीन निवासाशी संलग्न असलेले परकेपण आणि असुरक्षितता या भावना या कामगाराच्या एकूण मनोवस्थेचा पाया आहेत. त्याची मानसिक रुग्णता त्यांच्यावर उभी केली गेली आहे.

अशा या परक्या, असुरक्षित घरात त्याला आपण आजारी असल्याची भावना होते. परक्या घरात जाणवणारे आजारपण माणसाला अधिकच असुरक्षित बनवते. हळू हळू त्याची परकेपणाची आणि असुरक्षिततेची भावना तीव्र होत आहे. आपण रात्रपाळीत कष्टाचे जे काम करतो त्यामुळे आपण इतके थकतो की आपल्याला ताप चढत असल्यासारखे वाटते. आपल्याला जाणवणारा ताप मलेरियाच्या तापासारखा क्विनीनने उतरणारा नाही; तो 'विषमज्वर' आहे; असेही त्याला वाटते. विषमज्वर हा विशिष्ट मुदतीत सतत अंगात कायम राहणारा ताप असतो. ती मुदत संपल्यावरच तो उतरतो. म्हणजे आपला हा ताप दीर्घ काळ राहणारा आहे, याची त्याला खात्री असते. असे त्याला वाटते याचे कारण त्याला मुंबईत दीर्घकाळ राहून तेथील गिरणीत पोटासाठी राबावे लागणार आहे. आणि जोपर्यंत तो कामगार म्हणून राबणार आहे तोपर्यंत त्याला आपल्या अंगात ताप असल्याचे जाणवत राहणार आहे. या दृष्टीने हा ताप विषमज्वराचा आहे. (कथनाच्या दुसऱ्या पातळीवर 'विषमज्वर' ही भाष्यप्रतिमा म्हणून मर्ढेकरांनी योजिली आहे. तिचा विचार आपण नंतर करणार आहोत.)

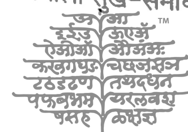
तापाच्या अशा भावनेत असताना समुद्राकडून येणाऱ्या गार वाऱ्याची झुळूक त्याच्या अंगावर बसते. समुद्राकडून येणारा हा 'खारा' वारा आपल्याला झोंबतो आहे असे त्याला वाटते. तापावर जर गार वारा बसला तर ताप अधिकच वाढतो अशी समजूत आहे. आता आपला ताप वाढणार, या कल्पनेने तो अधिकच अस्वस्थ होतो. पूर्वी कोकणातील खेड्यात असताना जी आध्यात्मिक भावना त्याच्या जीवनाचा महत्त्वाचा भाग होती, ती वाऱ्याच्या या स्पर्शाबरोबर जागृत होते आणि हा खारा वारा 'अदृश्याचा' आहे असे त्याला वाटते. सध्याच्या त्याच्या कष्टप्रद जगण्यात आध्यात्मिक गोष्टींना अजिबात स्थान नाही. यामुळे त्याच्या सुप्त मनात एक अपराधीपणाची भावना आहे. तीच त्याला या क्षणी (जखमेवर पडणाऱ्या खाऱ्या पाण्यासारखी) झोंबते आहे. त्यामुळे तो अधिकच अस्वस्थ होतो.





संध्याकाळ होते. काळोख पडायला सुरुवात झालेली असते. अशा वेळी धूसर संध्याप्रकाशात, लांबवर असलेल्या देवळातील घंटानाद त्याला ऐकू येतो. हा घंटानाद दूरवरच्या अंतरावरून येत असल्यामुळे तो आपल्यापर्यंत पोचेपर्यंत 'आंबून' जात आहे असे त्याला वाटते. 'आंबुनी' ही प्रतिमा शिळ्या, आंबलेल्या अन्नाचा निर्देश करते. शिळे, आंबलेले अन्न ही येथील सुप्त प्रतिमा आहे. ती प्रत्यक्षात प्रकट होत नाही; परंतु तिचा स्वीकार केल्यावरच प्रत्यक्षपणे प्रकट झालेल्या प्रतिमेची अर्थपूर्णता स्पष्ट होते, अशा प्रकारची ती प्रतिमा आहे. हा घंटानाद तो आपल्या 'भावना-भाजनी' घेत आहे. येथे 'भाजन' ही प्रतिमा पुन्हा अन्नाची सूचना करते. कारण भांड्यात (भाजनात) अन्न घेतले जाते. येथे 'अन्न' ही महत्त्वाची सुप्त प्रतिमा आहे. कारण या सुप्त प्रतिमेतून मर्ढेकरांनी या कवितेचा अर्थ अधिकच समृद्ध केला आहे. लांबून येणारा देवळाचा घंटानाद हे जणू देवाच्या प्रसादाचे अन्न, ते आपल्यापर्यंत दूरवरून आणले गेले आहे. आपण ते आपल्या (भावनांच्या) भांड्यात काढून घेत आहोत. अन्न ही जगण्यासाठी आणि पोषणासाठी आवश्यक गोष्ट असते आणि प्रसादाच्या अन्नात तर परमेश्वरी कृपा दडलेली असते. त्यामुळे हे अन्न पवित्र, शुभ आणि जीवित-आश्वासक असते. आपल्या जीवनात देवळाचा घंटानादही प्रसादाच्या अन्नासारखीच आपल्या जगण्यासाठी शुभ आणि आवश्यक गोष्ट असताना, आता आपण त्याच्यापासून दुरावले गेलो आहोत. पूर्वी, आपल्या गावाकडे घंटानादाचे हे 'अन्न' ताज्या अवस्थेत आपणांस मिळायचे आणि समाधान देऊन जायचे. आता मात्र ते आपल्यापर्यंत येईतो नासून, आंबून गेलेले असते; आणि आपल्या मनात खंत, अस्वस्थता अपराधीपणाची भावना निर्माण करते, असे त्याला वाटते. 'अश्रू फाटे' ही प्रतिमा याचेच सूचन करते. आंबलेल्या घंटानादाबद्दल त्याच्या मनात निर्माण झालेल्या प्रतिकूल भावनेमुळे त्याच्या डोळ्यांतून अश्रू 'फाटू' लागतात. ते एकमेकांपासून तुटून-फाटून खाली पडू लागतात.

सायंकाळ संपून रात्र होते. ही 'काळोखाची फळे' खाण्याची वेळ असते. परंतु आपल्या उपभोगासाठी असलेली ही काळोखाची फळे रात्रीच्या यंत्रपाळीमुळे किडली असून आपण ती 'चाखत' असल्यामुळे विषमज्वराने आधीच बिघडलेल्या आपल्या (भाव-) यकृताचा आकार वाढून ते पघळले असल्याचे आपल्याला वाटत आहे. जेव्हा यकृत 'आजारी' असते तेव्हा त्याचा आकार वाढतो. ते पघळल्यासारखे होते. यकृत अशा प्रकारे आजारी झाले की रुग्णाला मळमळू लागते; अन्नावरची त्याची वासना उडते; अन्नाची घीण (घृणा) बसते, सर्वच सुखोपभोग नकोसे वाटतात; प्रत्येक क्षण मानसिक अस्वस्थतेचा असतो. खाण्यापिण्यावरची वासना उडालेला हा कामगार, काळोखाची फळे – ती 'किडलेली' आहेत हे लक्षात आले म्हणून आणि त्याला खाण्याची वासना नाही म्हणून – केवळ 'चाखतो'. येथे मर्ढेकरांना 'काळोखाची' कोणती 'फळे' अभिप्रेत आहेत? 'काळोख' ही मुळात एक भौगोलिक घटना आहे आणि येथे ती एक प्रतिमाही आहे. मर्ढेकरांना 'काळोख' हा शब्द या दोन्ही पातळ्यांवर अर्थपूर्ण बनवायचा आहे. येथे आपण केवळ कथेच्या पातळीचा विचार करत आहोत. या पातळीवर 'काळोख' ही 'रात्रीचा अंधार' या अर्थी केवळ एक भौगोलिक घटना आहे. या शब्दाला 'फळे' हा शब्द जोडून मर्ढेकरांनी त्यातून कथेच्या पातळीवर एक प्रतिमा घडवली आहे. रात्रीच्या वेळी, काळोखात हा कामगार ज्या कोणत्या गोष्टींचा उपभोग घेत असेल त्या गोष्टी त्याच्या दृष्टीने 'काळोखाची फळे' आहेत. अशा दोनच गोष्टी सांगता येतील. एक म्हणजे निद्रा आणि दुसरी म्हणजे शृंगार, स्त्रीचा सहवास. यांपैकी निद्रेचा उल्लेख शेवटच्या कडव्यात स्वतंत्रपणे आला असल्यामुळे येथे मर्ढेकरांना 'काळोखाची फळे' या प्रतिमेतून शृंगारिक कृती अभिप्रेत आहेत. येथे 'काळोखाची फळे' असा अनेकवचनी शब्द योजिलेला आहे. यांतून त्यांना शृंगारात उपभोगल्या जाणाऱ्या क्रीडांचा उल्लेख करायचा आहे. थकलाभागलेला आणि आजारपणाची भावना बाळगणारा हा कामगार या संध्याकाळी अनुभवीत असणाऱ्या असह्य ताणांतून स्वतःची सुटका करून घेण्यासाठी म्हणा, किंवा त्याची नेहमीची गरज होती असे म्हणा, तो शृंगारिक क्रीडा करू पाहतो. या क्रीडाही त्याला पूर्णपणे करता येत नाहीत. मर्ढेकरांनी योजिलेला 'चाखता' हा शब्द हे सूचित करतो. या अर्धवटपणे केलेल्या क्रीडांनी त्याला सुख-समाधान मिळत





नाही. उलट त्याची अस्वस्थता अधिकच तीव्र बनते. 'पिगळे' या शब्दातून मर्ढेकर हे सूचित करतात. कारण रात्रीच्या यंत्रपाळीमुळे तो ज्या शारीर-मानसिक अवस्थेतून जात आहे त्यात त्याला या क्रीडाही कडू, घृणास्पद आणि रुग्णतेची भावना वाढवणाऱ्या वाटतात. आधीच आपणांस 'विषमज्वर' चढला आहे आणि त्यात आपण ही 'किडलेली फळे' चाखत आहोत. यामुळे आपले (भावरूपी) यकृत सुजून मोठे होत आहे. विषमज्वरात यकृत सुजलेले असताना जर कुपथ्याचे अन्न खाल्ले तर हे यकृत अधिकच सुजते, त्याचा आकार वेडावाकडा, अनियमित स्वरूपात वाढतो. ते 'पिगळते' ('पघळते' या अर्थी हा शब्द मर्ढेकरांनी वापरला आहे.) तो जेव्हा 'काळोखाची किडलेली फळे' चाखण्याचे कुपथ्य करतो तेव्हा त्याचा भावनिक आजार अधिकच गंभीर बनतो. ज्या प्रकारच्या भावनिक अस्वस्थतेतून तो जात आहे तिची आता वाटेल तशी, वेडीवाकडी वाढ होत आहे. एरव्ही ज्या शृंगारिक क्रीडांनी मानसिक समाधान मिळून मनाचा ढळलेला तोल सावरला गेला असता, त्या क्रीडा आता आपला मानसिक तोल अधिकच ढळवीत आहेत, असा अनुभव तो घेतो.

रात्र चढत जाते. निद्रेची वेळ होते. परंतु त्याला झोपण्याची हिंमत होत नाही. वस्तुतः रात्र नेहमीसारखी प्रेमळ आणि सुखद असते. झोपण्यासाठी डोळे मिटल्यावर डोळ्यांच्या बुबुळांवर ज्याप्रमाणे अंतर्वक्राकार पापणीचे आणि तिच्या कोमल केसांचे सुखद आवरण चढावे, आणि त्यामुळे त्यांना सुखकारक विश्रांती मिळावी, तशी रात्र पृथ्वीला आणि त्यावरील मनुष्यादिक सृष्टीला विश्रांती देण्यासाठी आपल्या पापणीसारख्या अंतर्वक्राकार आवरणाखाली आणि तारकांच्या कोमल किरणांनी विणलेल्या पांघरुणाखाली झाकून टाकीत असते. रात्रीच्या वेळी सौम्यपणे चमकणाऱ्या तारकांची नाजूक प्रकाशकिरणे पृथ्वीवर अंधुकपणे पसरलेली असतात. जणू मनुष्यादिक सृष्टीने या नाजुक तारकाकिरणांनी विणलेल्या वेषाखाली स्वतःला विश्रांतीस्तव झाकून टाकले आहे. रात्रीचे हे नैसर्गिक आणि मानवाला सुखद वाटणारे स्वरूप मर्ढेकरांनी येथे व्यक्त केले आहे. अशा रात्रीची प्रत्येकाला विश्रांतीस्तव ओढ असते. परंतु या कामगार नायकाची मनोवस्था अशी आहे की नैसर्गिकपणे सुखद असणाऱ्या रात्रीच्या वेळी त्याला निद्रेचे सुख घेण्याचे साहस करवत नाही.

थोडक्यात, कामगाराचे परकेपण आणि असुरक्षिततेची भावना हा त्याच्या मुंबईतील जगण्याचा स्थायी भाव असणे, रात्रपाळीच्या कष्टांमुळे तो थकलेला असणे, त्यामुळे आपल्याला विषमज्वराचा ताप चढतो आहे असे त्याला वाटणे, अशात त्याला परमेश्वराची आठवण होणे, त्यामुळे आयुष्यातील महत्त्वाचे असे काही तरी आता आपल्या जीवनात उरले नसल्याच्या भावनेने तो आधिकच व्यथित होणे, रात्री नेहमीप्रमाणे शृंगार करण्याचा त्याने प्रयत्न करणे आणि त्यामुळे त्याच्या अस्वस्थतेत अधिकाधिक भर पडणे, रात्री शांत झोप मिळावी असे त्याला वाटणे, तो अनुभवीत असलेल्या अस्वस्थतेमुळे त्याला झोपण्याची हिंमत न होणे, हे या कथेतील घटक आहेत आणि हे घटक मर्ढेकरांनी कथात्म पातळीवरील प्रतिमांतून अर्थपूर्ण बनवले आहेत.

आता आपण या कथेला त्यांनी दिलेल्या काव्यात्म रूपाचा विचार करणार आहोत. पहिल्यांदा कथा निश्चित करणे आणि मग तिला काव्यात्म रूप देणे, अशी टप्प्याटप्प्याने कथात्म कविता साकार होत नाही. ती जेव्हा कथा बनते तेव्हाच ती काव्यही बनते. त्यामुळे तिच्यातील प्रतिमा आणि विधाने एकाच वेळी दोन्ही पातळ्यांवर अर्थपूर्ण असतात. परंतु ही कविता उकलण्यासाठी या सलग, एकात्म कवितेची अशी अनैसर्गिक फोड करणे आवश्यक होते. अशा प्रकारे कवितेची फोड करण्यामागे तिचे घटक सुटे सुटे करून, ती उकलून तिची आंतररचना शोधण्याचा उद्देश होता. आपण तिच्यातील कथेचा विचार करताना अप्रत्यक्षपणे आपण तिच्यातील काव्यात्मताही लक्षात घेतली आहे. आणि आता आपण जेव्हा तिच्या काव्यात्म पातळीचा प्राधान्याने विचार करणार आहोत तेव्हा गौणत्वाने आपण तिच्या कथाघटकांचाही विचार करणार आहोत.

या कवितेच्या काव्यत्मक रूपाचा विचार करण्यासाठी मर्ढेकराच्या काव्यातील, किंबहुना त्यांच्या एकूण ललित वाङ्मयातील एकूण जाणीवव्यूह आणि त्याचे संबंधित स्तर विचारात घेतले पाहिजेत. याचे कारण या एकूण जाणीवव्यूहाच्या वेगवेगळ्या घटकांच्या किंवा स्तराच्या

अभिव्यक्तिगरजांतून लेखक-कवीची प्रत्येक वाङ्मयकृती जन्म घेत असते. मर्ढेकरांची ही कविता त्यांच्या एकूण जाणीवव्यूहाच्या ज्या कोणत्या स्तरातून जन्मली त्याची थोडीशी जरी कल्पना आपल्याला असली तरी त्या कवितेचे आकलन करणे सोपे आहे. मर्ढेकरांच्या एकूण वाङ्मयाचे आकलन केल्यानंतर आपणांस या कवितेच्या निर्मितीमागे भांडवलशाही जीवनव्यवस्थेच्या अपयशाच्या जाणिवेचा फार मोठा वाटा आहे. त्यांचे लेखन केवळ यंत्रयुगाच्या आणि महायुद्धाच्या विरोधी प्रतिक्रियेतून घडलेले नाही. त्याची व्याप्ती यापेक्षा खूप मोठी आहे. 'जाणे भांडवली वृत्ती। नष्टचर्य पिकवी चित्ती;।। आणि कामगारा हातीं। करवंटीच।।' या चरणातून जाणीवव्यूहाचा हा स्तर स्पष्ट-पणे प्रकट झाला आहे. भांडवलशाहीमुळे मानवाच्या झालेल्या हीनदीन स्थितीचा आलेखच मर्ढेकर आपल्या अनेक वाङ्मयकृतीतून काढीत आहेत. भांडवली वृत्तीमुळे मानवाच्या नशिबी आलेल्या उपर्युक्त नष्टचर्याची आणि याशिवाय त्यामुळे आलेल्या इतर अनेक प्रकारच्या अप-यशांची एक जाणीव मर्ढेकरांच्या काही वाङ्मयकृतींच्या निर्मिती मागे आहे. भांडवलशाहीपूर्वकाळ अधिक चांगला होता, अशा प्रकारचे स्मृतिरंजन मात्र त्यांच्या वाङ्मयामागे नाही. मानव हा निसर्गाचाच एक घटक आहे, आणि म्हणून त्याचे जीवन निसर्गाशी संवादी असले पाहिजे. परंतु भांडवलशाही जीवनपद्धतीत मानवाचा निसर्गाशी असलेला संबंध तुटून गेला. मानवाची अनेक दुःखे आणि त्याच्या जीवनातील अनेक समस्या यातून उद्-भवल्या. ही जाणीव त्यांच्या वाङ्मयातून व्यक्त होते. मानवी जीवनात सतत परिवर्तन होत असते आणि ते व्हावेही लागते, यावर त्यांचा विश्वास आहे. त्यांनी आपल्या 'पाणी' या कादंबरीत अशाच एका जीवनपरिवर्तनाचे चित्र रेखाटले आहे. मानवाच्या बौद्धिक क्षमतांच्या नैसर्गिक अपुरेपणामुळे त्याला अंतिम आणि परिपूर्ण अशी जीवन-व्यवस्था कधीच घडवता येणार नाही; असे असले तरी गरजांप्रमाणे तो एकूण मानवाच्या जीवनव्यवस्थेत परिवर्तने घडवीत राहणार; तिच्यातील त्रुटी आणि अपुरेपण लक्षात आल्यावर तो पुन्हा तिच्यात हवे असलेले बदल घडवून आणत राहणार; आणि ही प्रक्रिया अखंडपणे चालू राहणार; हा विचारही मर्ढेकरांच्या जाणीवव्यूहाचा भाग आहे. याच प्रक्रियेमुळे सामंतशाहीतून तो भांडवलशाहीकडे आला. परंतु भांडवलशाही घडवताना त्याची जी उद्दिष्टे होती ती त्याला साध्य करता आली नाहीत. मर्ढेकरांच्या दृष्टीने भांडवलशाहीमुळे मानवाचे हित तर झाले नाहीच उलट त्याच्या पदरात केवळ 'शून्य'च पडले. शहरांची, महानगरांची निर्मिती आणि प्रचंड उत्पादन करणारे कारखाने ही भांडवलशाहीची देणगी. या दोन्ही संस्थांमुळे मानवी जीवनाला आलेल्या विकलतेची अभिव्यक्ती मर्ढेकरांनी आपल्या वाङ्मयातून, विशेषतः काव्यातून केली आहे.

त्यांच्या भांडवलशाहीबद्दलच्या या जाणिवा एका अर्थाने एकूण मानवजातीबद्दल जरी असल्या तरी त्यांना एक प्रबळ असा भारतीय जीवनाचा संदर्भ आहे. ही जीवनपद्धती भारतीयांच्या गरजांतून त्यांनी निर्माण केली नाही. ती ब्रिटिशांबरोबरच भारतात आली आणि ती ब्रिटिशांना सोयीची होती म्हणून त्यांनी ती येथे रुजवण्याचा प्रयत्न केला. ती येथे रुजवली जात असताना या समाजाची पारंपरिक मूल्ये, त्याची जीवनाबद्दलची प्रमाणके, त्याच्या श्रद्धा आणि समजुती यांत आपोआप, नैसर्गिक पद्धतीने परिवर्तन झाले नाही. हा समाज या नव्या जीवनपद्धतीमागे फरपटत गेला. विशेषतः या देशातल्या ग्रामीण समाजाची फार कुचंबणा आणि फरपट झाली. मर्ढेकरांनी आपल्या 'तांबडी माती' आणि 'पाणी' या दोन कादंबऱ्यांतून याचे फार सूक्ष्म असे चित्रण केले आहे.

त्यांच्या जाणीवव्यूहाच्या समग्र स्वरूपाची चर्चा करण्याचे हे स्थान नाही. परंतु या कवितेच्या आकलनाला आवश्यक वाटणाऱ्या त्यांच्या जाणीवव्यूहाच्या एका मह-त्त्वाच्या स्तराबद्दलचा तेवढा निर्देश येथे केला आहे. या कवितेचे आकलन करताना जर आपण त्यांच्या जाणीव-व्यूहाच्या या स्तराचे हे स्वरूप लक्षात ठेवले तर आपणांस या कवितेचे आकलन योग्य प्रकारे करता येते. आपण विचारात घेत असलेली कविताही अशीच भांडवलशाही जीवनव्यवस्थेच्या अपयशातून जन्मणाऱ्या काही भावांची आणि मानसिक ताणांची संघटना बांधते. आपली मूल्ये, आपल्या श्रद्धा आणि आपली जीवनपद्धती यांच्यासह एखादा ग्रामीण माणूस जेव्हा मुंबईसारख्या महानगरात पोटापाण्यासाठी येतो तेव्हा त्याच्या तेथील जगण्याला जे विकल रूप प्राप्त होते, त्याचे एक चित्र मर्ढेकरांनी 'दोन

खोल्यांच्या बिऱ्हाडीं' या कवितेत रेखाटले आहे.

मर्ढेकरांचा एकूण जाणीवव्यूह आणि त्यातील प्रत्येक स्तर हा विपरीतभावात्मक स्वरूपाचा आहे. भांडवलशाही जीवनपद्धती घडवताना मानवाने बाळगलेल्या उद्दिष्टांच्या विरोधी फळे भांडवलशाहीला येऊ लागली. त्यामुळे मानवी जीवन अधिकच दुःखपूर्ण झाले. ही जाणीव विपरीतभावात्मक आहे. तेव्हा अशी विपरीतभावात्मक जाणीव अभिव्यक्त होताना साहजिकपणे त्यांच्या प्रतिमा-सृष्टीला विरोधन्यासात्मक आणि विपरीतभावात्मक स्वरूप प्राप्त होते. जे अपेक्षित आहे त्याच्या उलट, विरुद्ध असे प्रत्यक्षात असणे, जे इच्छिलेले आहे त्याच्या नेमके विरुद्ध पदरात पडणे, असे जेव्हा एखाद्या घटनेचे स्वरूप असते तेव्हा ती घटना 'विपरीतभावात्मक' असते. तेथे 'अपेक्षित' आणि 'प्रत्यक्ष' या दोन घटकांमध्ये विरोधन्यासात्मक बांधणी झालेली असते. मर्ढेकरांच्या काव्यात (किंबहुना त्यांच्या सर्वच वाङ्मयात) प्रकट होणाऱ्या अनुभवाला 'अपेक्षित' आणि 'प्रत्यक्ष' अशी दोन केंद्रे असतात. तशी ती आपण चर्चीत असलेल्या कवितेलाही आहेत. मर्ढे-करांच्या 'दोन खोल्यांची बिऱ्हाडी' या कवितेच्या पहिल्या चरणातील 'माझ्या घरी मी वऱ्हाडी' ही प्रतिमा या दृष्टीने पाहता येईल. येथे दोन खोल्यांच्या घरात राहणारा हा कामगार स्वतः, त्या घराचा मालक असणे अपेक्षित आहे. परंतु प्रत्यक्ष परिस्थिती मात्र या उलट आहे. घर त्याचे स्वतःचे असूनही तो तेथे 'मालक' नाही तर 'पाहुणा' आहे. या कवितेच्या दुसऱ्या चरणातील प्रतिमाही अशीच विपरीतभावात्मक आहे. थोडक्यात, या कवितेत व्यक्त होणारा अनुभव आणि या कवितेतील एकूण प्रतिमासृष्टी विपरीतभावात्मक आहे.

या कवितेचा नायक असणारा कामगार अनुभवीत असलेल्या मनोवस्थेचा पाया मर्ढेकरांनी या कवितेच्या पहिल्या कडव्यात घातला आहे. एका वेगळ्या जीवन-पद्धतीतून घडलेला हा नायक पोटापाण्यासाठी मुंबईच्या भांडवलशाही जीवनपद्धतीत आला. तो तेथे रहात असूनही तो हे जगणे स्वीकारू शकला नाही. ते त्याला सदैव परके आणि असुरक्षित वाटत आले. तो जी रुग्णतेची मनोवस्था भोगतो आहे ती या जीवनाबद्दल त्याला वाट-णाऱ्या परकेपणाच्या आणि त्यामुळे त्याला जाणवणाऱ्या असुरक्षिततेच्या भावनेतून जन्मलेली आहे. पहिल्या कड-व्यात 'वऱ्हाडी' आणि 'जामात' या दोन प्रतिमांमधून मर्ढेकरांनी त्याच्या या दोन भावनांचा प्रत्यय घडवला आहे. या कडव्यातील या दोन प्रतिमांची विरोधन्यासात्मक आणि विपरीतभावात्मक रचना वाचकाचे लक्ष आपल्याकडे खेचून घेते. त्यातील विपरीतता वाचकाच्या मनावर असा गाढ ठसा उमटवते की या कवितेच्या संपूर्ण आकलनात तो सदैव या दोन प्रतिमांच्या छायेखाली रहातो. त्यामुळे दुसऱ्या कडव्यापासून त्याच्या समोर येत जाणाऱ्या सर्वच प्रतिमांचे आकलन तो पहिल्या कडव्यातील या दोन प्रतिमांच्या संदर्भात करू लागतो.

आता आपण दुसऱ्या कडव्यातील प्रतिमांचा विचार करू. कष्टामुळे आपल्याला ताप चढत आहे असे या कामगाराला वाटू लागते. या कामगाराला ज्वर चढत असल्याचा प्रत्यक्ष निर्देश 'चढे पारा' या शब्दांतून मर्ढेकरांनी केला आहे. पण त्याबरोबरच 'पारा चढणे' हा वाक्प्रयोग संताप वाढत असल्याचे सांगण्यासाठीही योजला जातो. 'चढे पारा' हे शब्द ऐकताच आपल्याला जसे ताप चढल्याचे कळते तसेच संताप चढत असल्याचेही कळते. संताप चढण्याचा हा अर्थ त्याच्या अस्वस्थेच्या मनोवस्थेला पूरक असल्यामुळे येथे आपण, एक अधिकचा अर्थ म्हणून तो स्वीकारू शकतो. 'चढे पारा' या प्रतिमेतून होणारा संताप वाढण्याचा अप्रत्यक्ष निर्देश त्याच्या मनो-वस्थेतील भावनिक व्यामिश्रता वाढविणारा आहे. मर्ढे-करांच्या प्रतिमा या सामान्यपणे अर्थक्षेपक असण्याऐवजी अधिकार्थसमावेशक असतात. त्यांच्या प्रतिमेला, किंवा शब्दाला एक मुख्यार्थ असतो. (येथे 'मुख्यार्थ' हा शब्द 'प्रमुख अर्थ' एवढ्याच अर्थाने योजला आहे.) जे काही प्रत्यक्षात व्यक्त करण्यासाठी त्यांनी प्रतिमेची अगर शब्दांची योजना केलेली असते तो तिचा मुख्यार्थ असतो. या कवितेत 'चढे पारा' या प्रतिमेचा मुख्यार्थ 'ताप वाढणे' हा आहे. परंतु त्याच्या जोडीला ही प्रतिमा वाचकाच्या आकलनात संतापाचा अर्थही प्रकट करते. हा अधिकचा अर्थ प्रतिमेच्या मुख्यार्थाशी संवादी, पूरक जर असेल आणि त्यामुळे कवी जे सांगतो आहे त्याची जर अर्थसमृद्धी साधली जात असेल तर हाही अर्थ वाचकाच्या आकलनात स्वीकारला जातो. त्यांच्या अधिकार्थसमावेशक प्रतिमांचा

मुख्यार्थ आपल्यामध्ये अनेक संवादी अर्थ सामावून घेत प्रतिमेला अर्थसमृद्ध बनवीत जातो. त्याला होणारी ताप चढत असल्याची भावना ही कायमच राहणार आहे. कारण या तापाला क्विनीनचा उतारा नाही. किंबहुना हा 'विषमज्वर' असल्याने त्याच्यावर कुठल्याच औषधाचा उतारा नाही, असेही त्याला वाटते. अशा न उतरणाऱ्या तापामुळे आपण कायमचे असुरक्षित बनले आहोत. आपल्या भोवती परके वातावरण असल्यामुळे आपली ही असुरक्षितता अधिकच बळावली आहे. असे त्याला वाटत आहे.

'चढे पारा' या प्रतिमेनंतर येणारी 'झोंबे खारा वारा-अदृश्याचा' ही प्रतिमा तुलनेने जास्त प्रमाणात अधि-कार्थसमावेशक आहे. 'खारा वारा' या शब्दांना एक भौगोलिक अर्थ आहे तसेच ते एका भावनिक अर्थाचेही सूचन करतात. यातील भौगोलिक अर्थ कथेच्या तर भावनिक अर्थ काव्याच्या पातळीवर सार्थ बनवला गेला आहे. येथे 'झोंबे' हा शब्द वाऱ्याचे वेगाने अंगावर येणे आणि त्याच्या स्पर्शाची तीव्र जाणीव होणे, ही घटना व्यक्त करतो. त्याबरोबरच 'खारा' हा शब्द त्याच्या ठिकाणी मिठाचे खारेपण असल्याची सूचना करतो. मीठ हा जखमेवर 'झोंब'णारा पदार्थ आहे. जखमेवर जर मीठ चोळले तर असह्य वेदना होतात. मनाने आजारी, म्हणून एका अर्थी 'जखमी' असणाऱ्या कामगाराच्या अंगाला हा खारा वारा जेव्हा झोंबतो तेव्हा त्याच्या (अंगाला नव्हे तर) मनाला असह्य वेदना होत असल्याचे मर्ढेकरांना सांगायचे आहे. येथेही या प्रतिमेतील विपरीतता अर्थपूर्ण बनवली गेली आहे. हा खारा वारा 'अंगा'ला झोंबतो पण वेदना मात्र अंगाला नव्हे तर मनाला होत आहेत. यात जशी विपरीतता आहे तशीच ती आणखी एका प्रकारे प्रकट झाली आहे. मुंबईच्या हवेत बाष्पाचे प्रमाण अधिक असते. त्यामुळे तेथे अस्वस्थ करून टाकणारा उकाडा होत असतो. अशा हवामानात जर समुद्रावरून येणाऱ्या आणि थंड असलेल्या खाऱ्या वाऱ्याचा झोत अंगावर आदळला तर तो अतिशय सुखदायक वाटतो. तेही त्याचे 'झोंबणे'च असते. परंतु हे सुखदायक असते. येथे मात्र विपरीत घडत आहे. समुद्रावरून येणारा आणि गार असलेला हा खारा वारा त्याच्या मानसिक अस्वस्थतेत भर घालत आहे. त्याचा स्पर्श सुखद वाटण्याऐवजी वेदनादायक वाटत आहे. येथे, या शहरात जे काही आहे हे आपले नाही आणि आपण एका धोक्याच्या जागेत रहात आहोत, या त्याच्या पायाभूत भावनेमुळे मुळात सुखद असलेलेही त्याला दुःखद वाटते.

अंगाला झोंबणारा हा खारा वारा 'अदृश्याचा' आहे. हे 'अदृश्य' काय आहे हे मर्ढेकरांनी सांगितलेलेच नाही. हा वारा कोठून, किती अंतरावरून येतो आहे हे माहीत नाही. त्याचे उगमस्थान, त्याचे स्वरूप आणि त्याचा उद्देश हे सर्वच 'अदृश्य'च आहे. तो आपल्या अंगाला का झोंबला हेही माहीत नाही. मर्ढेकरांनी येथे अदृश्य रूपात जे काही असेल ते संदिग्ध ठेवले आहे. या कवि-तेच्या आकलनात आपण 'अदृश्य' याचा आध्यात्मिक पातळीवर अर्थ घेतो. 'परब्रह्म' हे अमूर्त या अर्थाने अदृश्य आहे. वाराही असाच अमूर्त आहे. परब्रह्मासारखाच तो दिसत नाही तर तो फक्त जाणवतो. हा वारा त्याला झोंबताच त्याला परमेश्वराच्या, परब्रह्माच्या अस्तित्वाची जाणीव होते; त्यामुळे त्याच्या व्याकुळतेत, अस्वस्थतेत अधिकच भर पडते; असे या प्रतिमेचे आकलन आपण करतो. नंतरच्या कडव्यात येणाऱ्या देवळाच्या 'घंटानादा'चा उल्लेखही हा अर्थ स्वीकारायला भाग पाडतो. परंतु आपणांस न उतरणारा ताप चढत आहे, आपण कायमचे आजारी झालो आहोत. अशी ज्याची भावना झाली आहे त्याला हा अदृश्याचा खारा वारा, अदृश्य (अज्ञात या अर्थाने) असलेल्या गंभीर स्वरूपाच्या संकटांची, विना-शाची, किंबहुना मृत्यूची सूचना देणारा वाटू शकतो. 'अदृश्या'चा हा अर्थही नंतर उल्लेखिलेल्या देवळातील घंटानादाशी सुसंगत आहे. ताप चढत असल्याचे आणि तो कशानेही उतरणार नसल्याचे जेव्हा त्याला वाटते तेव्हा 'अदृश्याचा', मृत्यूच्या कल्पनेचा, खारा वारा त्याच्या अंगाला झोंबतो. त्याच्या कानावर लांबून देवळाचा घंटानाद पडतो आणि हा नाद आपल्याला जणू येणाऱ्या संकटाची, मृत्यूची पूर्वसूचना देत आहे असे त्याला वाटते. म्हणून त्याचे अश्रू 'फाटू' लागतात. अशा प्रकारे 'अदृश्याचा खारा वारा' ही प्रतिमा मृत्यूच्या अर्थालाही सुसंगती प्राप्त करून देते. अर्थात हे 'अदृश्य' परमेश्वरापासून ते मृत्यूपर्यंत काहीही – परंतु जे जे या कवितेतील अन्य घटकांशी

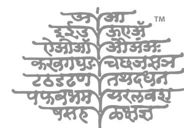
अनुक्रमणिका

सुसंगत होईल ते ते – असू शकेल. 'अदृश्य' या प्रतिमेला संदिग्ध रूप देऊन, या प्रतिमेचा जो कुठला अर्थ कवितेतील अन्य प्रतिमांशी सुसंगत होईल तो अर्थ स्वीकारण्याचे स्वातंत्र्य मर्ढेकरांनी वाचकाला प्राप्त करून दिलेले आहे. काव्यातली संदिग्धता ही जशी काव्याला अनेकार्थता प्राप्त करून देणारी असते तशी ती वाचकाला पर्यायी अर्थाच्या स्वीकृतीचे स्वातंत्र्यही बहाल करणारी असते. अशा कवितेबाबत, 'या कवितेतून कवीला नेमके काय अभिप्रेत आहे?' हा प्रश्न गैरलागू असतो. 'अदृश्य' हा शब्द संदिग्ध असला आणि तो मृत्यूसारख्या संकटाचेही सूचन जरी करत असला तरी येथे आपला कल 'अदृश्य' या शब्दाचा आध्यात्मिक अर्थ घेण्याकडे होतो. परंतु हा अर्थ स्वीकारायचा निर्णय जरी आपण घेतला असला तरी हा दुसरा अर्थ आपल्या मनात घर करून राहतो आणि कामगाराच्या भावी जीवनात नेमके काय घडणार. याविषयी चिंता निर्माण करून त्याच्या मनोवस्थेला अधिक गहिरे रंग देत राहतो. काव्यातील प्रतिमा, शब्द आणि विधाने यांना मर्ढेकर यशस्वीपणे संदिग्ध रूप देतात. अनेकदा त्यांच्या काव्यातील दुर्बोधतेचा उगम त्यांच्या या प्रकारच्या संदिग्धीकरणातून होत असतो.

आता आपण तिसऱ्या कडव्यातील प्रतिमेचा विचार करू. कामगाराच्या कानावर लांबून येणारा देवळाचा घंटानाद त्याला 'आंबून' गेल्यासारखा वाटतो. 'आंबणे' ही प्रक्रिया अन्नाबद्दल, खाद्यपदार्थाबद्दल घडते. अन्न दीर्घ-काळ राहिले की ते आंबू लागते. असे आंबलेले अन्न सेवनयोग्य नसते. त्याची चव, त्याचा वास नकोसा, जुगुप्सा निर्माण करणारा वाटतो. ते तात्काळ दूर लोटावे अशी इच्छा होते. 'आंबुनी' हा शब्द घंटानादाशी संलग्न करून मर्ढेकरांनी त्याला आंबलेल्या अन्नाचे, खाद्यपदार्थाचे रूप दिले आहे. आंबलेल्या अन्नाबद्दल अन्न खाणाऱ्याची जी प्रतिकूल आणि घृणेची प्रतिक्रिया होईल ती मर्ढेकरांना घंटानादाकडे आणि तो ऐकणाऱ्याकडे संक्रमित करायची आहे.

येथे या प्रतिमेतील 'लांबुनी' हा शब्दही विचारात घेतला पाहिजे. घंटानादाच्या आंबण्याशी मर्ढेकरांनी तो 'लांबून' येत असल्याचा संबंध जोडला आहे. हा घंटानाद 'लांबून' येतो म्हणून 'आंबून' गेला आहे. शिजवलेले अन्न जर खूप लांबवरच्या अंतराहून आणले तर ते जसे आंबून गेलेले असते तसाच हा घंटानादही लांबवरून येत असल्यामुळे आंबून गेला आहे. हे लांबवरचे देऊळ कदाचित त्याच्या कोकणातील गावाकडचे असू शकेल आणि तेथल्या देवळातून घंटानाद आपल्यापर्यंत येत असल्याचा भासही त्याला होत असेल. कदाचित ते त्याच्या मुंबईतल्या बिऱ्हाडापासून काही अंतरावरचेही असू शकेल. मर्ढेकरांनी 'लांबुनी' हा शब्द योजताना हे संदिग्धच ठेवले आहे. परंतु येथे 'लांबून' या शब्दातून प्रकट होणारे अंतर केवळ भौगोलिक नाही. ते मानसिकही आहे. या शब्दातून व्यक्त होणारे भौगोलिक अंतर या कवितेतील कथेत अर्थपूर्ण बनले आहे. कवितेच्या काव्यात्म पातळीवर त्यांना मानसिक अंतर अर्थपूर्ण बनवायचे आहे. मुळात घंटानादाच्या निकट संपर्कात राहणाऱ्या या कोकणी खेडुताचे जीवन, तो मुंबईत येऊन गिरणी कामगार झाल्यामुळे, इतके बदलून गेले आहे की, एकेकाळी त्याच्या निकट असलेला घंटानाद आता लांबचा झाला आहे. त्याच्या आताच्या जीवनात देवळाच्या घंटानादाच्या पवित्र स्वरूपाला आणि त्याच्याशी संलग्न असणाऱ्या भावनांना काहीही स्थान उरले नाही. वस्तुतः आताही या कामगाराला घंटानादाचा प्रसाद हवा आहे. कदाचित, त्याच्या बिऱ्हाडा-पासून काही अंतरावर असलेल्या देवळातला घंटानाद त्याला रोजच ऐकू येऊ शकला असता; कदाचित तो स्वतःही दररोज देवळात जाऊ शकला असता; पण दिवसपाळी आणि रात्रपाळीसारख्या वेळखाऊ आणि कष्टाच्या कामात तो अडकला असल्यामुळे तो यांपासून दुरावला आहे. परंतु या क्षणी, तो अस्वस्थ आहे की, तो त्याचे स्वागत करू शकत नाही. म्हणून या अवस्थेत त्याला तो आंबलेल्या अन्नासारखा वाटू लागतो.

वस्तुतः त्याला या घंटानादाचे स्वागत करायचे आहे. हे मर्ढेकरांनी 'भावना–भाजनी' या प्रतिमेतून सुचवलेले आहे. त्यासाठी आपणांस 'भावना–भाजनी' या प्रतिमेचा विचार करायला हवा. दूरवरच्या ठिकाणी असलेल्या देवळातून भाविकासाठी प्रसाद आणला गेलेला आहे आणि हा भाविक तो भांड्यात काढून घेत आहे. भांड्यात घेतल्याबरोबर तो आंबलेला असून आता तो सेवनयोग्य राहिला नसल्याचे भाविकाच्या लक्षात आलेले आहे.





प्रसादासंबंधी घडू शकणारी ही घटना या संपूर्ण प्रतिमेच्या बुडाशी आहे. येथे हा भाविक कामगार 'लांबून' आलेले 'घंटानादाचे अन्न' आपल्या भावनांच्या भांड्यात घेत आहे. ज्या भावनांना प्रसाद घेणाऱ्या भांड्यांचे रूप प्राप्त झाले आहे त्या भावना घंटानाद ऐकू येण्याआधीच आकाराला आलेल्या आहेत. परकेपण, असुरक्षितता, न उतरणाऱ्या तापाच्या धोक्यात आपण असल्याची भावना अदृश्याच्या जाणिवेने मनाची होणारी आग, या सर्व भावनांनी घडलेले हे 'भांडे' आहे. अशा भांड्यांत जेव्हा हे अन्न 'प्रसाद' म्हणून स्वीकारले जाते तेव्हा ते या सर्व भावनांमुळे सेवनयोग्य राहिले नसल्याचे लक्षात येते आणि त्याचे अश्रू 'फाटू' लागतात. येथे मर्ढेकरांनी 'अश्रू वाहू लागले' किंवा 'अश्रू गळू लागले' असे शब्दप्रयोग केले नाहीत. त्याऐवजी ते 'अश्रु फाटे' असे म्हणतात. परकेपण, असुरक्षितता, रात्रपाळीच्या कष्टाने येणारा थकवा आणि त्यामुळे ताप चढत असल्याची होणारी जाणीव, अशा मनोवस्थेत समुद्रावरून येणाऱ्या गार वाऱ्यामुळे त्याला परमेश्वराची होणारी, आणि त्याच्या अस्वस्थतेत भर घालणारी आठवण. अशातच त्याच्या कानावर दूरवरच्या अंतराहून येऊन पडणारा देवळाचा घंटानाद. या सर्वांचा संकलित परिणाम म्हणून त्याच्या डोळ्यांतून अश्रू 'फाटू' लागतात. आपले सध्याचे जीवन असे बनून गेले आहे की जे पवित्र आणि म्हणून वांच्छनीय, स्वीकरणीय वाटायला हवे, ते आता आपणांस आंबलेल्या अन्नासारखे त्याज्य वाटत आहे. यामुळे त्याच्यातली अपराधीपणाची भावना तीव्र बनते आणि त्याचे 'अश्रू फाटू' लागतात. हे अश्रू ज्या भावनांचे निदर्शक आहेत त्या भावनाच 'फाटत' असल्याचे त्यांना सूचित करायचे आहे. तसेच त्याच्या वाट्याला आलेल्या ज्या जीवनामुळे या भावना, ही मनोवस्था त्याला भोगावी लागत आहे ते जीवनच त्याच्या बाबतीत फाटून गेले असल्याचे मर्ढेकरांना सुचवायचे आहे.

थोडक्यात, येथे आधीच्या कडव्यात आलेल्या अदृश्याच्या खाऱ्या वाऱ्याच्या प्रतिमेशी या तिसऱ्या कडव्यातील 'घंटानादाची' प्रतिमा संलग्न होते. या प्रतिमेतील 'खारा' आणि 'झोंबणे' या शब्दांतून व्यंजित होणाऱ्या कामगाराच्या भावनिक प्रतिक्रियेशी 'आंबलेल्या घंटानादा'च्या प्रतिमेतून व्यंजित होणारी भावनिक प्रतिक्रिया जोडली जाते आणि अशा प्रकारे संयुक्त झालेली ही भावनिक प्रतिक्रिया त्याच्या आधीच्या परकेपणा, असुरक्षितता इत्यादी भावनांना अर्थपूर्ण बनवते. तसेच या कवितेच्या कक्षेबाहेर असणारे त्याचे मुंबईत येण्याआधीचे खेड्यातील जीवनही या कवितेची सामग्री असलेल्या मुंबईतील जीवनाबरोबरच संघटित होते आणि या कामगाराच्या आधीच्या जीवनात त्याला प्रत्ययाला येत असलेल्या 'आपलेपणाच्या' आणि 'सुरक्षिततेच्या' भावनांचे संदर्भ या कवितेला प्राप्त करून देते. या कवितेत साकार होणाऱ्या या कामगाराच्या एकूण जीवनाला आणि त्यात त्याला जाणवणाऱ्या परकेपणा, असुरक्षितता, आणि त्याला होणारी 'विषमज्वर' चढत असल्याची भावना, यांना कवितेबाहेर संघटित होणारे हे संदर्भ अधिकच अर्थसमृद्ध बनवतात.

या कवितेतील चौथ्या कडव्यातील प्रतिमा या कामगाराच्या वाट्याला आलेल्या जीवनाभर भाष्य करणारी, आणि म्हणून या कवितेला वैचारिक पातळीवर अर्थसमृद्ध करणारी आहे. या संपूर्ण कवितेला मर्ढेकरांनी या प्रतिमेतून वैचारिक सूर मिळवून दिलेला आहे. कथेच्या पातळीवर प्राप्त झालेल्या आणि आपण पूर्वीच लक्षात घेतलेल्या अर्थपूर्णतेपेक्षा सर्वस्वी भिन्न प्रकारची अर्थपूर्णता, काव्याच्या पातळीवर, या प्रतिमेला लाभली आहे. रात्रपाळी ही एक अनैसर्गिक गोष्ट आहे. रात्री कष्टाचे काम करायचे नसते तर दिवसभर पोटासाठी माणसाला जे कष्ट करावे लागतात त्यांचा उपशम करण्यासाठी त्याला निद्रेची आवश्यकता असते. रात्र ही स्वाभाविकपणे निद्रेसाठी आहे. दिवसभराच्या कष्टांमुळे आलेली थकावट दूर करण्यासाठी रात्री मानवप्राणी निसर्गतःच निद्रा घेत आला आहे. परंतु ही नैसर्गिक व्यवस्था माणसानेच निकालात काढली आहे. अधिक गरजा, त्या भागवण्यासाठी अधिक उत्पादन, त्यातून अधिक अर्थार्जन, अधिक झालेला पैसा खर्चण्यासाठी पुन्हा अधिक गरजा निर्माण करून त्यासाठी पुन्हा उपभोग्य वस्तूंचे अधिक उत्पादन, अशा एका चक्रात माणूस अडकला. भांडवलशाहीने या चक्रात त्याला अडकवले. मग दिवसा केले जाणारे उत्पादन अपुरे ठरू लागले. म्हणून त्याने रात्रीही उत्पादन सुरू केले. त्यातून

अनुक्रमणिका

रात्रंदिवस शारीरिक कष्ट करून उपभोग्य मालाचे उत्पादन वाढवणारा कामगार आणि त्याच्या कष्टाचे कमीत कमी मोल देऊन आणि स्वतः कष्टाचे काम टाळून आपली संपत्ती वाढवणारा मालक, असे दोन वर्ग जन्माला आणले गेले. माणसांची अशी दोन वर्गांत झालेली विभागणी अनैसर्गिक आणि 'विषम' होती. त्याचे अनिष्ट परिणाम हे दोन्ही वर्ग आपापल्या जीवनकक्षेत भोगू लागले. या कवितेतील कामगार या अनैसर्गिक आणि 'विषम' परिस्थिती अडकलेला आहे आणि त्याचे भावनिक परिणाम भोगतो आहे. या परिस्थितीमुळे परकेपण, असुरक्षितता, मानसिक रुग्णता या मानसिक विकारांनी तो ग्रस्त झाला आहे. अशाच एका कामगाराचे प्रातनिधिक चित्रण प्रस्तुत कवितेत केले गेले आहे.

मुळात माणसाच्या जीवनात एक मूलभूत स्वरूपाचा 'काळोख' आहे. हा 'काळोख'विश्वातील जटिल, आणि मानवाच्या आकलनकक्षेत न येणाऱ्या अनेक घटना आणि अशाच प्रकारच्या अनेक प्रक्रिया यांच्यामुळे निर्माण झाला आहे. तसेच त्याला जे जे हवे आहे ते ते मिळवण्याचा प्रयत्न करूनही ते त्याच्या दृष्टिपथात येत नसल्याने निर्माण झाला आहे. 'काळोखा'च्या जाणिवांसंबंधीचा स्तर हाही त्यांच्या एकूण जाणिवव्यूहाचा महत्त्वाचा घटक आहे. त्याची अभिव्यक्ती मर्ढेकरांनी आपल्या काव्यात अनेक ठिकाणी केली आहे. असा मूलभूत स्वरूपाचा 'काळोख' दूर करण्यासाठी मानवाची सातत्याने धडपड सुरू असते. आपल्या बुद्धीच्या साह्याने तो विश्वातील घटना आणि प्रक्रिया यांचा शोध घेतो. तो सर्वजनसुखार्थ नवनव्या व्यवस्था घडवीत जातो. त्याच्या या प्रयत्नांतून काही गोष्टींची त्याला प्राप्तीही होते. काही अज्ञात गोष्टी प्रकाशमान होतात. पण त्याबरोबरच नवा 'काळोख'ही दाटत जातो. 'पंक्चरली जरी रात्र दिव्यांनी। तरी पंपतो कुणी काळोख।।' हा मानवाला येणारा सनातन अनुभव आहे. मानवाने निर्माण केलेल्या 'प्रकाशा'चे क्षीणत्व आणि सतत आणि अधिकाधिक प्रमाणात दाटणाऱ्या 'काळोखा'चे वाढत जाणारे घनत्व, हा मानवाला भयग्रस्त करणारा, त्याला अपयशाची वेदना देणारा अनुभव ही सुद्धा मर्ढेकरांच्या निर्मितीची सामग्री आहे.

मानवाने आपल्याभोवतीचा 'काळोख' दूर करण्यासाठी भांडवलशाही व्यवस्थेची जडणघडण केली. परंतु भांडवलशाही जीवनपद्धतीने माणसाच्या जीवनात मुळात असलेला 'काळोख' तर दूर केलाच नाही उलट तो अधिक दाट, गडद केला. म्हणून, भांडवलशाही जीवन-पद्धतीला 'काळोख' आणि भांडवलशाहीमुळे माणसाला जे काही प्राप्त होत गेले ती त्याला मिळालेली 'काळोखाची फळे', असे येथे मर्ढेकर म्हणत आहेत. भांडवलशाहीयुगात सर्वांच्याच वाट्याला येणारी फळे ही 'काळोखा'चीच असतात. परंतु कामगाराच्या वाट्याला येणारी फळे मात्र 'किडलेली' असतात. ती अनैसर्गिक अशा 'रात्रपाळी यंत्रांमुळे' किडलेली आहेत. ती किडण्याला रात्रपाळी आणि यंत्रे या दोन्ही गोष्टी जबाबदार आहेत. यंत्रांमुळे प्रचंड प्रमाणात उत्पादन करण्याची शक्यता निर्माण झाली आणि कामगारांमागे रात्रपाळी लागली. मर्ढेकरांना रात्रपाळी जशी अनैसर्गिक वाटते तसेच त्यांना माणसाने अनैसर्गिकरीत्या आपल्या गरजा वाढवून त्या भागवण्यासाठी यंत्रांच्या साह्याने प्रचंड प्रमाणात उत्पादन वाढवणेही अनैसर्गिक वाटते. म्हणूनच त्यांनी यंत्रांच्या 'तांबट–पितळी सृष्टी'चे 'विशाल पट्टे सतेल, तांबुस' या कवितेत औपरोधिक वर्णन केले आहे. आणि अशा यंत्रावर काम करणाऱ्या कामगाराचा '– अहा कोळसेवाला काळा!। नव्या मनूतिल गिरिधर–पुतळा।' असा 'दण्कट दंडस्नायु जैसे' या कवितेत उपहासही केला आहे. कामगाराला रात्रंदिवस करावे लागणारे कष्ट, त्याच्या मोबदल्यात त्याला मिळणारी अल्पशी मजुरी, त्याला बिऱ्हाडासाठी केवळ दोन खोल्यांचीच मिळणारी घरे, त्याच्या जगण्याला कष्टाव्यतिरिक्त अन्य उद्दिष्टांचा अभाव; हे कष्टही इतका थकवा आणणारे की ते करून झाल्यानंतर उरलेल्या थोड्याशा फावल्या वेळात त्या कष्टांमुळे येणारा थकवा दूर करण्याचाच त्याला करावा लागणारा प्रयत्न; हेच आणि एवढेच त्याचे जीवन आणि त्याला प्राप्त होणारी हीच काळोखाची किडलेली, विकृत झालेली आणि खाण्यायोग्य नसलेली फळे. आपले शारीरिक कष्ट विकून त्याला मिळणारी ही फळे किडलेली असूनही त्याला ती चाखावी लागतात. म्हणजे ती त्याला नकोशीही वाटतात आणि ती चाखल्याशिवाय त्याला गत्यंतरही नसते. अशी फळे चाखणे ही जणू त्याला केलेली आयुष्यभराची शिक्षाच असते.

येथे आलेला 'विषम-ज्वर' हा शब्द या कवितेतील कथेच्या पातळीवर 'मुदतीचा ताप' या अर्थाने येतो. कवितेच्या पातळीवर मात्र तो 'आर्थिक विषमतेचा रोग' या अर्थाने आला आहे. या दोन्ही पातळ्यांवर 'विषमज्वर' या शब्दातील 'ज्यावर कसलाच उतारा नाही असा ताप' या अर्थघटकाला केंद्रस्थान दिले गेले आहे. त्यासाठी मर्ढेकरांनी 'नाही क्विनीन उतारा' असा स्पष्ट उल्लेख केला आहे. मुदतीचा ताप जसा क्विनीन घेऊनही उतरत नाही तसाच हा आर्थिक विषमतेचा 'ज्वर' ही कोणत्याच उपायांनी उतरत नाही. त्यामुळे या कामगाराला हा ज्वर सतत सहन करणे अपरिहार्य झाले आहे. ज्या व्यवस्थेने त्याला हा ज्वर दिला त्याच व्यवस्थेने त्याच्यासमोर त्याला चाखण्यासाठी 'काळोखाची किडलेली फळे'ही ठेवली. त्याची इच्छा असो वा नसो, या रोगी अवस्थेत त्याला ती चाखावीच लागतात आणि ती चाखल्यामुळे 'पिगळ'-णाऱ्या (मर्ढेकरांनी या कवितेत योजिलेला 'पिगळे' हा शब्द 'पघळे' या अर्थाचा आहे.) 'भाव-यकृता'चे होणारे परिणामी त्याला सहन करावे लागतात. 'आर्थिक विषमतेचा हा रोग' झाल्यामुळे परकेपणा, असुरक्षितता, मूल्यवान असे गमावल्याचा झालेला पश्चात्ताप, या दु:खदायक भावनांची बाधा त्याला झाली असून 'काळोखाची किडलेली फळे' चाखावी लागल्यामुहे त्या अधिकच पघळतात. त्यांचा आकार अधिकच वाढतो. त्यामुळे या भावनांची तीव्रता वाढते आणि आवश्यक असलेली निद्रा घेण्याची त्याला हिंमतच होत नाही. परक्या ठिकाणी माणसाला झोप येत नाही आणि आपले झोपेचे ठिकाण सुरक्षित आहे, याची खात्री असल्याशिवाय माणसाला झोप लागत नाही. परक्या आणि असुरक्षित वाटणाऱ्या ठिकाणी झोप घेणे हे एका प्रकारे साहसच असते.

शेवटच्या कडव्यातील, निसर्गत:च प्रेमळ असलेल्या रात्रीच्या स्वरूपाचा निर्देश करणाऱ्या प्रतिमेची आपण यापूर्वीच चर्चा केली आहे. रात्रीचे स्वरूप निद्रेला निसर्गत:च पूरक, पोषक असते. म्हणून रात्री निद्रा येणे आणि ती घेणे ही गोष्ट स्वाभाविक अशीच आहे. परंतु ही स्वाभाविक गोष्ट स्वाभाविक जीवन जगणाऱ्यांसाठी आहे. ज्याला निद्रेसारख्या स्वाभाविक गोष्टीचा त्याग करून अनेक रात्री यंत्रांच्या सहवासात कष्टाचे काम करावे लागते आणि ज्यामुळे तो सतत असह्य अशा तणावांखाली असतो त्याला या तणावांमुळे हक्काची असलेली निद्रा घेण्याची हिंमतच होऊ शकत नाही. जेथे गाव आपले नसते, घर आपले नसते, जेथे आपल्याला क्षणभरही सुरक्षित वाटत नाही, जेथे पोटासाठी अनैसर्गिक पद्धतीने कष्ट करावे लागतात, आणि ज्यामुळे आजारी असल्याची भावना बळावते, तसेच आपल्याला जीवनात जे मूल्यवान वाटते त्यापासून आपल्याला जेथे तोडले जाते, अशा प्रकारचे अस्वाभाविक जीवन ज्याच्या वाट्याला आलेले असते, त्याला निद्रेसारख्या स्वाभाविक गोष्टीपासून वंचितच व्हावे लागते. मर्ढेकरांना रात्रीच्या प्रेमळ आणि हव्या-हव्याशा वाटणाऱ्या रूपाचा निर्देश करून ही जाणीव अधोरेखित करायची आहे. येथे प्रश्न असा पडतो की, मर्ढेकरांनी रात्रीचे 'तारा-रश्मि-वेष' असलेले जे प्रेमळ रूप येथे निर्देशिलेले आहे ते, मुंबईसारख्या महानगरात, जेथे रात्रीच्या वेळी विद्युतप्रकाशाचा एवढा झगझगाट असतो आणि जेथे रात्रीच्या तारांकित आकाशाच्या अस्तित्वचेही भानही नसते, तेथे प्रत्ययाला येऊ शकते का? की प्रेमळ रात्रीचा अनुभव हा या कामगाराचा मुंबईत येण्यापूर्वीचा आहे?

या कवितेत मर्ढेकरांना भांडवलशाही जीवनपद्धतीमुळे कामगाराला भोगाव्या लागणाऱ्या तणावयुक्त मनोवस्थेची केवळ अभिव्यक्ती करायची नाही. ही मनोवस्था कामगाराच्या जीवनाचा एक अतूट आणि अपरिहार्य असा भाग बनल्याची, ती या ना त्या रूपात त्याला क्षणोक्षणी भोगावी लागत असल्याची जाणीव प्रकट करायची आहे. प्रत्येक वेळी या मनोवस्थेचे केंद्र बदलतही जाईल; कधी त्याला गावाकडच्या जीवनाची ओढ वाटेल, कधी त्याला मिलमालकाकडून होणाऱ्या शोषणाची तीव्र जाणीव होईल, आवाक्याबाहेरची कष्ट करावे लागूनही रोजच्या आवश्यक गरजा भागण्याइतकी मजुरी मिळत नाही आणि आपले दारिद्र्य काही फिटत नाही, याचा त्याला संताप येईल आणि प्रत्येक वेळी ही मनोवस्था वेगळ्या रूपात साकार होईल. परंतु चढलेला आणि कोणत्याही 'औषधाने' न उतरणारा 'विषमज्वर' हे त्याचे कारण असेल. प्रत्येक वेळी त्याच्या वाट्याला आलेले जीवन त्याला परके आणि असुरक्षितच वाटेल. या मनोवस्थेच्या प्रत्येक रूपात

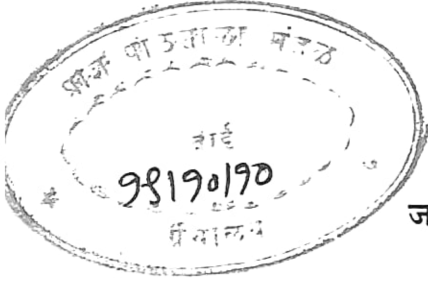
त्याला अदृश्याचा खारा वारा झोंबेल आणि त्याला मुळात मूल्यवान वाटणारा 'घंटानाद' आता आंबला असल्याचे त्याला जाणवेल. त्याच्या प्रत्येक वेळच्या मनोवस्थेचे कारण वेगळे असेल आणि काही तपशीलही वेगळा असेल, पण परकेपण, असुरक्षिततेची जाणीव परमेश्वराचा आठव, आणि विषमतेची जाणीव मात्र सर्वत्र कायम असेल. थोडक्यात मर्ढेकरांनी भांडवलशाही जीवनपद्धतीमुळे कामगाराच्या ठिकाणी साकार होणाऱ्या मनोवस्थांच्या सर्व रूपांत कायम राहणारा मूळचा आणि पायाभूत असा आकृतिबंध या कवितेतून अभिव्यक्त केला आहे. त्यामुळे तिची सामग्री भारतीय संदर्भातील भांडवलशाहीची असूनही तिला वैश्विकता प्राप्त झाली आहे. आपण मात्र या कवितेचे आकलन आपल्या सांस्कृतिक संदर्भात केले आहे. परंतु कुठलाही वाचक तिचे आकलन त्याच्या सांस्कृतिक संदर्भात करू शकेल असेच तिचे स्वरूप आहे.

भांडवलशाही समाजव्यवस्थेत जे तीन वर्ग औद्योगिक शहरांत अस्तित्वात आले त्यांपैकी कामगार आणि मध्यम वर्ग यांच्या जीवनावर मर्ढेकरांनी प्रत्येकी पाच–सहा कविता लिहिल्या आहेत. या कविता उपहासाच्या स्वरात असल्या तरी त्यांच्या कामगाराच्या जीवनावरील कवितांत उपहासासोबत करुणेचाही अंतःस्वर जाणवतो. मध्यम वर्गावरील कवितांत मात्र या वर्गाच्या क्षुद्र जीवनाबद्दलच्या उपहासाच्या जोडीला या वर्गाबद्दलच्या तुच्छता आणि घृणा अशा प्रतिकूल भावनाही प्रकट झाल्या आहेत. धनिक वर्गावर मात्र त्यांनी 'धवल धुक्याच्या संथ बटांची' ही एकच कविता लिहिली असून त्यात या भांडवलदार धनिकांना त्यांनी 'मवाली इमलेवाले' असे गालिप्रदानही केले आहे. मर्ढेकरांनी या सर्व कवितांना दिलेले उपहासाचे, करुणेचे, तुच्छतेचे, घृणेचे आणि संतापाचे भावनिक स्वर त्यांची भांडवलशाही जीवनपद्धतीबद्दलच्या अपयशाची दुःखद जाणीव प्रकट करतात. या जीवनपद्धतीमुळे मानवाचे फारच थोडे प्रश्न सुटले. उलट मानवाचे दुःख ज्यामुळे वाढेल असे नवे प्रश्न, मोठ्या प्रमाणावर तिने निर्माण केले. या प्रश्नांच्या भीषणत्वाची जाण मर्ढेकरांनी आपल्या वाङ्मयातून जागोजाग प्रकट केली आहे. तसेच भांडवलशाहीने मानवी जीवनपद्धतीला दिलेल्या अनैसर्गिक, आणि भयानक रूपाचा प्रत्यय घडवीत त्यांनी या जीवनपद्धतीचे हे अपयश अधोरेखित केले आहे. आपण विचारात घेत असलेल्या कवितेत कामगाराच्या अनैसर्गिक म्हणून भयानक अशा जीवनाचे कारुण्यपूर्ण दर्शन मर्ढेकरांनी घडवलेले आहे. यंत्रावर यंत्रासारखेच, एकाच साच्याचे काम तासंतास आणि दररोज करत राहिल्यामुळे कामगाराच्या ठिकाणी अशा कामाबद्दल निर्माण होणारी परकेपणाची किंवा तुटलेपणाची भावना मर्ढेकरांना आपल्या कवितांतून प्रकट करायची नाही. उलट या कामगाराचे आपल्या मूळच्या जीवनापासून तुटणे, आणि त्याला या कृत्रिम आणि अनैसर्गिक अशा नव्या जीवनाशी आपलेपणाचे नाते जोडणे अशक्य होणे, यांतून निर्माण होणारी परकेपणाची आणि तुटलेपणाची भावना त्यांना व्यक्त करायची आहे. त्यांच्या 'किती तरी दिवसांत नाही–' या कवितेत व्यक्त झालेल्या 'किती तरी दिवसांत। नाहीं चांदण्यांत गेलो; । किती तरी दिवसांत। नाहीं नदींत डुंबलों.' या खंतीशी या कवितेचही एक नाते आहे. या कामगाराला 'अदृश्याचा वारा' जसा 'खारा' वाटतो आणि देवळातील घंटानाद आंबलेला वाटल्यामुळे जसे त्याच्या डोळ्यांत अश्रू येतात तसेच 'किती तरी दिवसांत –' या कवितेतील नायकाला 'आज अंतरात भीति। खुल्या चांदण्याची थोडी; ।। आणि नदीचा प्रवाह। अंगावर काटा काढी।।' असे वाटते. या कामगाराला आपल्याला चढत असलेल्या विषमज्वराला जसा क्विनीनचा उतारा नाही आणि त्यामुळे जो ज्वर येथे नेहमीसाठीच भोगावा लागणार आहे असे वाटते, तसेच 'किती तरी दिवसांत–'च्या नायकाला 'बरा म्हणून हा इथें। दिवा पारव्या पाऱ्याचा; ।। बरी तोतऱ्या नळाची। शिरीं धार, मुखीं ऋचा।।' असे वाटते. थोडक्यात निसर्गापासून तुटलेल्या कृत्रिम जीवनाबद्दलची प्रतिकूलतेची भावना आणि निसर्गाशी नाते टिकवणाऱ्या जीवनाबद्दलची ओढ, हाही मर्ढेकरांच्या जाणीवव्यूहाचा महत्त्वाचा घटक असून तोही या कवितेच्या मुळाशी आहे.









काल, आज आणि उद्या
जातिभेदाविषयीचे बदलते जनमानस

– साक्षी

मी शालेय शिक्षणाला सुरुवात केली तेव्हा स्वातंत्र्य येऊ घातले होते. हिंदु-मुसलमानांचे दंगे, मुस्लिम लीगच्या पुढाऱ्यांची आक्रमक व आक्रस्ताळी भाषणे, वृत्तपत्रातून सतत होणारी गांधी व काँग्रेस यांची निंदा यांनी सारे राजकीय व सामाजिक वातावरण गदगदून गेले होते. फाळणी होऊन स्वातंत्र्य आले व नंतर पाच महिन्यातच गांधींचा खून झाला. त्यानंतर ब्राह्मण-विरोधी दंगली उसळल्या. आम्ही ब्राह्मण, आमच्या अवती-भवतीही सर्व ब्राह्मण वस्ती. तेथील धास्तावलेले जनमानस आता साठ वर्षांनंतरही माझ्या चांगले लक्षात आहे.

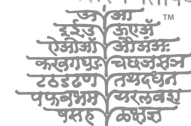
अशा विषाक्त माहोलातही आमच्या पिढीतल्या लोकांना समता, संयम आणि सहिष्णुता यांची शिकवण विनोबाजी, साने गुरूजी, पंतप्रधान नेहरू अशा थोरांच्या भाषणातून व लिखाणातून मिळत होती. नेहरुंच्या प्रत्येक भाषणात हिंदु-मुसलमानांना एकत्र राहायचे आहे, गेली शेकडो वर्षे त्यांनी एकमेकांसोबत मनमिळाऊ पद्धतीने जगता येते याचा आदर्श घालून दिला आहे, अशा आशयाचा भाग येतच असे. विनोबाजी, साने गुरुजी यांच्या लिखाणात जातिभेदाविषयीची खंत वाक्या-वाक्यातून अनुभवाला येई. 'उठा आणि हरिजनांना पोटाशी धरा', हे साने गुरुजींनी पोटतिडिकेने लिहिलेले वाक्य अजून माझ्या आठवणीत आहे. अनेक गांधी-वादी कार्यकर्त्यांनी अस्पृश्यता, जातिभेद यांच्या विरोधाची स्वतःच्या जगण्यातून जी उदाहरणे घालून दिली होती तीही वाचनात येत. गोपुरीच्या अप्पा पटवर्धनांनी स्वतःच्या हाताने जनावरांचे मृत देह फाडण्याचा आणि त्यातील हाडे व कातडी वेगळी करण्याचा उद्योग केला. उद्देश असा की, अशा प्रकारचे व्यवसाय करणाऱ्या जातिविषयी जी किळस समाजाला वाटते तिचा अनुभव घ्यावा.

आम्ही महाविद्यालयात शिकू लागलो तेव्हा महाराष्ट्रात आणि मुख्यतः मुंबईत समाजवादी आणि साम्यवादी चळवळींचा जोर होता. दोन्ही पक्षांच्या तत्त्वज्ञानांचा भर मुख्यतः आर्थिक समतेवर होता आणि त्याच्या अनुषंगाने सामाजिक न्यायावर होता. जातिभेद संपवून टाकणे हा सामाजिक न्यायासाठीच्या लढ्यातील सगळ्यात महत्त्वाचा कार्यक्रम होता. नंतर लगेचच 'युवक क्रांति दल', 'दलित पँथर' यांच्यासारख्या तरुणांच्या चळवळी उभ्या राहिल्या. त्यांनी स्थानिक अन्यायांविरुद्ध लढे दिलेच पण समता, जातिनिर्मूलन, विधायक कार्य यांच्या वरही भर दिला. बाबा आमटे यांनी कुष्ठरोग्यांसाठी स्वयंसेवी चळवळ उभी केली. (त्यांनीच 'तरुणाई' हा शब्दप्रयोग प्रचारात आणला.) त्यातून गावोगावी परिवर्तनाचे कार्य करणारे तरुणांचे समुदाय उभे राहिले. त्यांच्या कामाच्या कौतुकपूर्ण हकिकती 'साधना', 'माणूस' व काही प्रमाणात 'मनोहर' अशा नियतकालिकातून प्रसिद्ध होत.

हे सर्व सांगण्याचा उद्देश असा की, जातिविहीन एकसंध समाज निर्माण झाला पाहिजे, व्यक्तीने स्वतःच्या गुणांवर व कर्तृत्वावर उभे राहिले पाहिजे, दुसऱ्याचे शोषण करणे व त्याचा तिरस्कार करणे ह्यासारखी निंद्य गोष्ट दुसरी नाही, अशा आशयाचे उपदेश ऐकत आम्ही वयाने मोठे झालो. ह्या उपदेशाला साजतील असे गुणविशेष आमच्या ठिकाणी किती प्रमाणात उतरले याविषयी मतांतरे होतील. पण एक गोष्ट नक्की की, जातिभेदशून्य समाज निर्माण केला पाहिजे, आर्थिक व सामाजिक शोषण थांबले पाहिजे, स्वतःतील गुणांचा विकास करून घेण्याची संधी प्रत्येकाला लाभली पाहिजे अशा प्रकारच्या समाजाचे ध्येय आम्ही स्वीकारले होते व त्याबद्दल आमच्या मनात कधी किंतू नव्हता.

ह्या सगळ्याची आठवण आज काढण्याचे कारण असे की, परिवर्तनाचा हा प्रवाह आपण उलटा फिरवू पाहात आहोत की काय, असा संशय यावा अशा हालचाली चालू आहेत. १८८१ साली हिंदुस्थानात पहिली शिरगणती झाली तेव्हा व्यक्तींची जातवाद नोंद ठेवण्यात आली. त्यानंतर १९३१ च्या शिरगणतीपर्यंत जातवार

अनुक्रमणिका





नोंदी होत होत्या. १९४१ साली अशी मागणी झाली की, जातवार खानेसुमारीमुळे हिंदू समाजाच्या विघटनाला गती मिळते, जाती-जातीतील वैमनस्य वाढण्याची शक्यता असते, तेव्हा माणसांची जातवार मोजदाद नको. नंतर झालेल्या जनगणनेच्या सात फेऱ्यात अनुसूचित जाती जमाती (अजाज) वगळता इतरांची जातवार गणना झाली नाही. आता २०११ ची खानेसुमारी आली. त्यासाठी सरकारी यंत्रणा उभी राहिली ती नेहमीप्रमाणे जातिनोंद-विरहित जनगणना करण्याच्या तयारीने. पण मुख्यतः इतर मागास जातींच्या (इमाजा) प्रतिनिधींनी अशी आग्र-हाची मागणी केली की, निदान मनुष्यांची तरी जातवार नोंद झाली पाहिजे. आजवर 'अजाज' व्यक्तींची जातवार मोजणी होतच होती. तेव्हा, आता इमाजांनाही आरक्षण लागू असल्याने, आमची खानेसुमारीही जातवार झाली पाहिजे. लोकशाहीत आपली मागणी लावून धरण्याचा हक्क प्रत्येकाला आहे. पण ती मागणी स्वीकारण्यापूर्वी विवेकी चर्चा होणे अपेक्षित आहे. तशी कोणतीच चर्चा झालेली नसताना केवळ संसदेत आरडा-ओरडा व आदळ-आपट झाल्यावर सरकारने ही मागणी मान्य केली. अजून हे स्पष्ट झालेले नाही की, ही जातवार मोजणी ज्यांना आरक्षण लागू आहे अशाच जमातींपुरती आहे की, सर्वच नागरिकांची जातवार नोंदणी होणार आहे; तसेच ज्यांना जातिभेद मान्य नाही त्यांना 'आपली जातवारीने नोंद नको' असे म्हणण्याचा अधिकार असणार की नाही. या सगळ्या शंकांचा उलगडा यथाकाळ होईलच.

अलिकडे पुढे आलेली दुसरी मागणी म्हणजे मराठा जातीला आरक्षण लागू करण्याची. 'मराठा सेवा संघ' व समविचारी संघटना ही मागणी गेली काही वर्षे करीत होत्या. आता अशी बातमी आहे की, महाराष्ट्र सरकारची इच्छा नोकऱ्यात व शिक्षणसंस्थातील प्रवेशासाठी मराठा जातीला २५% आरक्षण द्यावे अशी आहे. याला आपण अराजकीय आरक्षण म्हणू. इमाजांच्या श्रेणीत मराठा जातीला बसवून हे आरक्षण दिले जाणार की, त्या व्यतिरिक्त स्वतंत्रपणे हा फायदा मराठ्यांना मिळणार, हे स्पष्ट झालेले नाही. प्रा. अशोक बुद्धिमंत यांनी 'मराठा ओबीसीकरण' या मथळ्याचे एक पुस्तक संपादित केले आहे. त्यावरून दिसते की, इमाजांच्या श्रेणीत मराठा जातीचा समावेश करण्याला सध्याच्या इमाजा समूहाचा विरोध आहे. बरे, मराठा जातीला निराळे आरक्षण द्यायचे तर सर्वोच्च न्यायालयाने एकूण आरक्षणाला जी ५०% ची मर्यादा घालून दिली आहे, ती ओलांडली जाते. इमाजा-मध्ये समावेश होण्यासाठी जे निकष आहेत. त्यात मराठा जात बसत नाही असा निर्णय आजवर सात चौकशी समित्यांनी दिलेला आहे, असे 'मराठा ओबीसीकरण' या पुस्तकात सांगितले आहे.

जाति-निहाय शिरगणती करावी की नाही, किंवा मराठा जातीला अराजकीय आरक्षण द्यावे किंवा नाही याविषयी मला इथे काहीच म्हणावयाचे नाही. ज्या आधु-निकतेचे धडे देशातील पुरोगामी विचारातून आमच्या पिढीला मिळाले त्यातून जातीविहीन समाज हा आधु-निकतेचा मूलभूत निकष आहे, असे आम्ही शिकलो. वरील दोन्ही मागण्या आधुनिकतेकडे होणाऱ्या वाटचालीला खीळ घालणाऱ्या आहेत का, इतकाच माझा प्रश्न आहे. ज्या विचारवंताना असे वाटत असेल की या मागण्या व आम्हाला मिळालेली शिकवण यात विसंगती नाहीच, त्यांनी त्यांच्या दाव्याचे सविस्तर विवरण अवश्य करावे. जर दोन्हीत विसंगती आहे असे मान्य असेल तर हा अभ्यास झाला पाहिजे की, पुरोगामित्व किंवा परिवर्तन-वादाचा आजवर जो विचार झाला तो भारतीय वास्तवाचा पुरेसा अंदाज न करता केला गेला होता की काय! तसे असेल तर आपल्याला परिवर्तनाचा वास्तववादी पुर्नविचार करावा लागेल. विसंगती आहे हे मान्य केले आणि परिवर्तनाची परिणती जातिविहीन समाज रचनेत झाली पाहिजे, तसे होणे शक्य व व्यवहार्य आहे हेही मान्य झाल्यास परिवर्तनवाद्यांनी या मागण्यांना विरोध केला पाहिजे; निदान त्या मागण्यांचा विवेकी विचार करणारी चर्चा घडवून आणली पाहिजे.

(१)

वर मी म्हटले आहे की, देशातील पुरोगामी आणि परिवर्तनवादी विचारवंतांच्या शिकवणुकीवर आम्ही वाढलो. या विचारवंतांना 'स्वातंत्र्य, समता, बंधुता' या तत्त्वांशी सुसंगत अशी समाजाची बंधारणा अभिप्रेत होती. आम्ही ज्या काळात मोठे झालो त्या काळात (व आजही) समाजात 'स्वातंत्र्य, समता व बंधुता' ही तत्त्वे प्रस्थापित

झालेली नाहीत. कदाचित् ती सर्वार्थाने प्रस्थापित झाली आहेत अशी स्थिती कधीच येणारही नाही. कुसुमाग्रजांनी म्हटले होते (आम्हाला ज्यांच्या कडून परिवर्तनाची शिकवण मिळाली असे हे अग्रगण्य कवी) "ध्येय, प्रेम, आशा यांची होतसे का कधी पूर्ती?" त्यानंतर मी आता होऊ घातलेल्या किंवा झालेल्या (१) जातिनिहाय जनगणना (२) मराठा जातीला अराजकीय आरक्षण या निर्णयांचा उल्लेख केला. मी असा प्रश्न उपस्थित केला की, हे निर्णय आपण समाजाचे जे आदर्श रूप ठरविले आहे त्या दिशेने आपल्याला नेण्याला सहाय्यभूत होणार आहेत की अडथळा ठरणार आहेत?

आपण तूर्त असे धरून चालू की, हे निर्णय प्रगतीला खीळ घालणारे आहेत. तसे असेल तर, दोन पर्याय उद्भवतात. पहिला पर्याय हा की, मुळात आपण जे ध्येय ठरविले ते ध्येय म्हणून कितीही आकर्षक असले, तरी व्यवहार्य नाही. या पर्यायाचे थोडे विवरण आता करू.

'स्वातंत्र्य-समता-बंधुता' हे तत्त्व फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या काळात उद्घोषिले गेले सरंजामी समाजरचनेला उखडून टाकून भांडवलदारी समाजरचनेचा उदय होण्याच्या संधिकाळात फ्रेंच राज्यक्रांती झाली. भांडवलदारांचे स्वागत करणाऱ्या विचारवंतांनी जन्माने प्राप्त होणारी मालमत्ता, किताब व अनेक प्रकारचे अधिकार यांना कडाडून विरोध केला होता. नवीन भांडवली युग हे बाजारपेठेतील घासाघिशीतून प्रत्येक वस्तूचे व व्यक्तीचे मूल्य ठरविणारे युग होते, व्यक्तीने आपली जन्मजात कवच-कुंडले उतरवून स्वकर्तृत्वाने बाजारपेठेत स्वतःची किंमत ठरवून घेतली पाहिजे. असा या युगाचा नियम होता. साहजिकच जन्मामुळे, कुळामुळे किंवा परंपरेमुळे व्यक्तीकडे चालत आलेल्या सवलती व अधिकार काढून ठेवून व्यक्ती बाजारात येत असल्याने त्या समान होत्या. पारंपरिक प्रघात, सरंजामी रिवाज व कुटुंबाच्या इभ्रतांची बंधने झिडकारून टाकून व्यक्ती आपल्या गुणवत्तेनुसार व्यवसाय शोधण्यास व पैसे मिळविण्यास मोकळ्या असल्याने त्या स्वतंत्र होत्या. त्या स्पर्धाशील युगात बंधुता किंवा बंधुभाव कोणत्या रूपात राहील, हे कळणे अवघड होते. सरंजामी युगातील अन्यायाविरुद्ध लढणाऱ्यातील बंधुभाव इथे अभिप्रेत असावा असो.

इंग्रजी शिक्षणाच्या वाटेने युरोपातील हे विचार आमच्या कडव्या नवसुशिक्षितांच्या परिचयाचे झाले. आपला हिंदू समाज हा मूर्ख रूढी, रानटी धर्म आणि वेडगळ श्रद्धा यांच्या कचाट्यात सापडलेला व जगाच्या प्रगतीच्या मुख्य प्रवाहापासून बाजूला पडलेल्या एखाद्या डबक्यासारखा प्रगती व परिवर्तन यांना पारखा झालेला आहे याची त्यांना खात्री वाटली. हिंदू समाजाची जातीजातीत झालेली विभागणी कोणत्याही युक्तिवादाच्या आधाराने समर्थनीय ठरू शकत नाही असा त्याचा निश्चय झाला. मुंबईतील अगदी सुरुवातीच्या आंग्लशिक्षितांनी तर एक गुप्त मंडळी स्थापन केली. त्यांच्या अतिगुप्त सभातून पाव खाणे, चहा पिणे, मांसाशन इ. त्या काळी ज्यांना 'सबगोलंकार' करणारे विधी म्हणत, ते चालत. जेव्हा या मंडळींच्या सभासदांची यादी हरवली तेव्हा सदस्यांनी हाय खाल्ली व ती मंडळीही समाप्त झाली.

नंतरच्या सुशिक्षित पदवीधरांनी प्रार्थनासमाजासारखी संस्था काढून जात्युच्छेद व धर्मपरिवर्तन अशा दोन्ही पुरोगामी चळवळी चालविल्या. तथापि, जात्युच्छेदापेक्षाही स्त्रियांच्या दुरावस्थेकडे त्यांचे लक्ष जास्त वेधले व प्रामुख्याने विधवाविवाहावर त्यांचा भर राहिला. विधवांची स्थिती सुधारणे, स्त्रियांच्या विवाहाचे वय वाढविणे, स्त्रियांना शिक्षण देणे या गोष्टीही, म्हटले तर शास्त्रविरोधी होत्या. पण १९०० सालाच्या नंतर या चळवळीची नवलाई राहिली नाही. नवीन सुशिक्षितांना राजकीय सुधारणा या सामाजिक सुधारणांपेक्षा अधिक महत्त्वाच्या वाटल्या. १८९२ साली अलाहाबादला काँग्रेसचे अधिवेशन भरले होते. त्याचे अध्यक्ष व्योमेशचंद्र बॅनर्जी यांनी तर जाहीरच करून टाकले की, "आमच्या कडे बालविवाह होतात; आमच्या बायकामुली पुरुषांबरोबर बग्यातून फिरत नाहीत; आम्ही त्यांना ऑक्सफर्ड-केंब्रिजला पाठवीत नाही म्हणून आम्ही राजकीय सुधारणांची मागणी करायला अपात्र ठरतो की काय?"

डॉ. आंबेडकरांनी "ॲनायहिलेशन ऑफ कास्ट" या मथळ्याचे भाषण जात-पात-तोडक-मंडळासमोर वाचण्यासाठी तयार केले होते. त्या भाषणाची संहिता सदर मंडळाला इतकी प्रक्षोभक वाटली की, 'मंडळा'ने डॉ. आंबेडकरांच्या अध्यक्षतेखाली भरणारे ते (१९३६

सालचे) अधिवेशनच रद्द करून टाकले. या भाषणाच्या सुरुवातीला बॅनर्जी यांना उत्तर देताना डॉ. आंबेडकरांनी म्हटले होते की, बॅनर्जी ज्या सुधारणा-पक्षाची खिल्ली उडवितात त्या सुधारणापक्षाने ज्या परिवर्तनाचा आग्रह धरला होता ते परिवर्तन फक्त कुटुंब-सुधारणेपुरते मर्यादित होते. सुधारणेचा गाभा जात्युच्छेद हा आहे; व जात्युच्छेदाची गरज नाहीशी झालेली नाही.

याच भाषणात डॉ. आंबेडकरांनी 'स्वातंत्र्य-समता-बंधुता' या तत्त्वांवर आधारलेली समाजरचना हेच आपले ध्येय आहे, हे स्पष्ट केले होते. या तिन्ही तत्त्वांचे अतिशय हृदयंगम व मर्मग्राही विवेचन त्यांनी केले असून या तिन्ही तत्त्वांच्या स्थापनेच्या आड जातिभेदाचे अस्तित्व येते हे त्यांनी दाखवून दिले आहे. मात्र आपल्या भाषणाचा शेवट डॉ. आंबेडकरांनी निराशेचा सूर लावून केला आहे. त्यांचे थोडक्यात म्हणणे असे. सहभोजन किंवा आंतरजातीय विवाह हे जातिभेद निर्मूलनाचे मार्ग आहेत खरे; पण जातिभेदाच्या गाभ्यापर्यंत ते पोचत नाहीत. हिंदुधर्म हा आचारप्रधान धर्म आहे. कोणते आचार वैध व कोणते निषिद्ध हे धर्मशास्त्रानुसार ठरते. जातिभेदाचे मूळ व त्याचे चालत आलेले अस्तित्व हे विधिनिषेध सांगणाऱ्या धर्म शास्त्राचा परिणाम आहेत. सारांश जात्युच्छेदासाठी हिंदूंवरची शास्त्राची पकड नाहीशी व्हावी लागेल. तथापि, शास्त्राच्या विरोधात जी मोहीम चालवायची ती अभिजनवर्गाने चालवावी लागेल आणि हिंदूंमधील अभिजनवर्ग म्हणजे ब्राह्मणच! हे ब्राह्मण शास्त्राविरुद्ध बंड कसे करतील? त्यांचे हिंदुसमाजातील उच्च-स्थानच मुळी शास्त्रामुळे त्यांना मिळालेले आहे. सारांश, हिंदु-वास्तवाचे डॉ. आंबेडकरांचे जे आकलन होते त्यानुसार त्यांना जात्युच्छेद हा दुरापास्त वाटत होता. हिंदु समाजाची त्या समाजात राहून सुधारणा करणे अशक्य-प्राय असल्यामुळे त्यांनी या भाषणाच्या शेवटी धर्मत्याग करण्याची इच्छा व्यक्त केली होती.

हिंदू धर्माचा त्याग करण्याची घोषणा आणि जातिभेदाला धर्मशास्त्राची मान्यता असल्याने धर्मशास्त्राविरुद्धच बंड झाले पाहिजे ही डॉ. आंबेडकरांची विचारसरणी यामुळे गांधी व्यथित झाले व नंतर काही महिने गांधींनी 'हरिजन'मधून डॉ. आंबेडकरांच्या भाषणाची दखल घेतली. गांधींचे म्हणणे असे होते की, धर्मशास्त्रात जातिभेदाला आधार नाही. धर्मशास्त्रात चातुर्वर्ण्याचा उल्लेख आहे व चातुर्वर्ण्यात उच्चनीच-भावना नाही. धर्मशास्त्रात अनेक प्रक्षिप्त भाग आहेत. ते गाळून शुद्ध धर्मशास्त्र स्वीकारल्यास जातिभेद व उच्चनीचता यांना धर्मशास्त्रात स्थान नाही, असे दिसून येईल. याला डॉ. आंबेडकर यांनी उत्तर दिले की, सामान्य मनुष्य शुद्ध धर्मशास्त्र व भ्रष्ट धर्मशास्त्र या भेदात जात नाही. व्यवहारात काय अनुभव येतो ते तो पाहात असतो. त्यामुळे शुद्ध व भ्रष्ट धर्मशास्त्रातील फरक निरुपयोगी आहे.

असे असले तरी यानंतर परिस्थिती झपाट्याने बदलत गेली. घटना समिती स्थापन झाली व डॉ. आंबेडकर घटनेचा मसुदा तयार करण्याच्या समितीचे अध्यक्ष झाले. धर्मशास्त्रात सुधारणा करण्याची संधी त्यांना मिळाली नाही तरी स्वतंत्र भारताच्या घटनेत त्यांना अशा तरतुदी करता आल्या की ज्यामुळे 'स्वातंत्र्य-समता-बंधुता' या तत्त्वांवर आधारलेली समाजरचना निर्माण होण्याचा मार्ग मोकळा झाला. युरोपातील उद्‌बोधन-युगात (एन्‌लायटनमेंट) जी विचारसरणी बांधली गेली, इंग्रजी शिकलेल्या भारतीय उदारमतवाद्यांनी जे विचार आत्मसात केले व स्वातंत्र्य लढ्यातील अनुभवाने जे दृष्टिकोण विकसित झाले त्या सर्वांचे प्रतिबिंब घटनेत पडले आहे. घटनेच्या १४ व्या कलमात नमूद करण्यात आले की "कायद्यासमोर सर्व जण समान आहेत." १५ व्या कलमात सांगण्यात आले आहे की, "धर्म, वंश, जाती, लिंग, प्रदेश या वा अशासारख्या निकषांवर माणसा-माणसात भेदभाव राहाणार नाही." कलम क्रमांक १६ मध्ये म्हटले आहे की, "सार्वजनिक क्षेत्रात नोकऱ्या देताना सर्वांना समान संधी दिली जाईल. तथापि मागास समूहांना इतरांच्या बरोबरीने येता यावे यासाठी "सकारात्मक पक्षपात" आणि "विशेष अवसर" आवश्यक असल्याने १५ (४) व १६ (४) ही उपकलमे घालण्यात आली. १५ (४) मध्ये अनुसूचित जातिजमातींच्या प्रतिनिधींसाठी कायदेमंडळात राखीव जागा ठेवण्याची तरतूद करण्यात आली. हे राजकीय आरक्षण मुळात फक्त दहा वर्षांसाठीच होते. १६ (४) मध्ये सार्वजनिक क्षेत्रातील नोकऱ्यात अनुसूचित जातिजमातीच्या उमेदवारांसाठी राखीव जागा सोडण्यात आल्या.

भारतीय घटना हा अशा रीतीने इंग्रजी राज्याच्या योगाने निर्माण झालेल्या सुशिक्षित वर्गाने आत्मसात केलेला, संगोपिलेला आणि पाश्चात्त्य उद्‌बोधन युगात निर्माण झालेला ध्येयवाद व भारतीय समाजाचे वास्तव यांची सुयोग्य सांगड घालणारा दस्तऐवज होता व आहे. नाना जाती, पंथ, भाषा, विविध सांस्कृतिक स्तर यांच्यात विखुरलेल्या समाजाने आपल्या सामाजिक व विधायक कर्तृत्वाचे घडविलेले ते भव्य दर्शन होते. साहजिकच प्रगतिशील व परिवर्तनवादी विचाराच्या लोकांना भारतीय घटनेने फार मोठा हुरूप व उमेद दिली. आमच्या विद्यार्थी-दशेत भारतीय घटनेची ही अपूर्वाई विटलेली नव्हती. समाजवादी, गांधीवादी, पुरोगामी विचारांचा परिचय झालेले हिंदुत्ववादीदेखील आता सामंजस्य, सौहार्द, सांघिक विधायक चळवळी यांचे नवे युग उजाडणार अशा भावनेने हुरळून गेले होते.

(२)

आपण पाहिले की, 'स्वातंत्र्य-समता-बंधुता' या तत्त्वांची उपासना करणाऱ्या समाजाचे स्वप्न बाळगून कार्य करणाऱ्या डॉ. आंबेडकरांना जातिभेदाने झाकोळलेल्या सामाजिक वास्तवाची विव्हळ करणारी जाणीव निराशाग्रस्त करून टाकीत असे. सामाजिक वास्तवाचे त्यांना होणारे काटेरी आकलन आपण जे ध्येय मनात जोपासले आहे त्याकडे करावयाची वाटचाल किती खडतर आहे, याचे भान करून देत असे. डॉ. आंबेडकर यांचे निर्वाण झाले त्याला अर्धशतक होऊन गेले. भारतीय घटनेचा अंमल सुरू होऊन साठ वर्षे झाली. जातिभेदग्रस्त समाजाचे विद्यमान रूप काय आहे, त्याचा आता थोडक्यात आढावा घेऊ. जवाहरलाल नेहरु विद्यापीठातील संशोधक दीपंकर गुप्ता यांनी खूप खोल व मार्मिक अभ्यास करून "इंटरॉगेटिंग कास्ट" नावाचे पुस्तक लिहिले आहे. "पेंग्विन बुक्स" या संस्थेने ते २००० साली प्रसिद्ध केले.

गुप्ता यांचे असे प्रतिपादन आहे की, समाजाची जातींमध्ये झालेली विभागणी आणि जातींची केलेली उच्च-नीच क्रमवारी या दोन पैलूंचा विचार स्वतंत्रपणे व्हावयाला हवा. हिंदु-समाजाचे जातींमध्ये झालेले विभाजन असे आहे की, प्रत्येक हिंदू हा कोणत्या तरी जातीत असतो आणि कोणतीच व्यक्ती एकापेक्षा जास्त जातीत असत नाही. समाजाच्या अशा विभागणीत अनैसर्गिक असे काहीच नाही. माणसे आप-परभाव घेऊनच जन्माला येतात व दरप्रसंगी 'आपण एका बाजूचे व इतर विरुद्ध किंवा परके' असे समजून वागतात. माणसांची भाषावार विभागणी झालेली आपण पाहातो. माणूस जन्माने ठरणारी जात बदलू शकत नाही त्याप्रमाणे तो मातृभाषाही बदलू शकत नाही. ब्रिटिश प्रशासकांनी जातवार विभागणीचे जे स्तोम माजविले ते जातींचा विचार त्यांनी उच्च-नीचतेचे परिमाण मनात बाळगून केल्यामुळे माजवले. जर आपण उच्च-नीचतेचा विचार क्षणभर बाजूला ठेवला व जातींकडे पाहिले तर असे ध्यानात येते की, समाजाचे जातींमध्ये झालेले विभाजन कोण्या जातीला अमान्य होते, असे नाही. किंबहुना, प्रत्येक जात स्वतःला दुसऱ्या जातीपासून निराळे काढण्यासाठी वेगवेगळ्या व गुंतागुंतीच्या जातिभेद प्रदर्शन संकेतांचा उपयोग करताना आढळते. देशस्थ व कोकणस्थ हे दोन्ही ब्राह्मणच. त्या दोन जातीत विवाह होत आले असा निदान तीनशे वर्षांचा इतिहास आहे. पण आपण एकमेकांपेक्षा निराळे आहोत हे दाखविण्यासाठी नाना संकेत या जातींनी निर्माण केले आहेत. देशस्थांच्या (गणपतीतल्या) गौरी मुखवट्यांच्या रूपात बसवतात तर कोकणस्थ खडे उचलून आणून त्यांना गौरी म्हणतात. जाती-जातींच्या वस्त्रे नेसण्याच्या पद्धती वेगवेगळ्या पण त्या त्या जातीपुरत्या ठरीव प्रकारच्या असतात. काही जातींच्या स्त्रिया कुंकवाची उभी चिरी लावतात तर इतर जातीच्या स्त्रिया आडवी चिरी लावतात. सारांश, जितक्या प्रकारचे जाति भेदप्रदर्शक संकेत उपयोगात आणता येतील तेवढे वेग-वेगळ्या जातींनी उपयोगात आणलेले दिसतात.

जातवार विभागणीतून आपण उच्च-नीचतेकडे आलो की, आपल्याला अधिक सावधपणे निरीक्षण करावे लागते. ब्रिटिश प्रशासकांनी हिंदू समाजाची माहिती मुळात ब्राह्मण विद्वानांकडून घेतली. त्यामुळे ब्राह्मणांनी कल्पिलेल्या उतरंडीशी व त्या उतरंडीला पाठिंबा देण्यासाठी रचलेल्या कथांशी त्यांचा गाढ परिचय झाला. ब्रिटिशांच्या सुरुवातीच्या काळात 'मनुस्मृती' आणि 'पुरुषसूक्त' यांचा जो गवगवा झाला तो ब्रिटिश प्रशासकांना ही जी एक-देशीय माहिती मिळाली त्यामुळे होय. पण नंतर त्यांचा इतर जातीत

प्रचलित असलेल्या लोककथांशी परिचय झाला तेव्हा त्यांना असे आढळून आले की, जातवार विभागणी ज्याप्रमाणे सर्व जातींना मान्य आहे त्याचप्रमाणे जातींची उच्च-नीचतेवर आधारलेली मांडणी असावी, हेही सर्व जातींना मान्य आहे. फरक इतकाच की, प्रत्येक जातीला ही उतरंड स्वतःच्या अभिप्रायानुसार व्हावी असे वाटते.

गुप्ता यांनी या आशयाची अनेक उदाहरणे दिली आहेत. उदाहरणार्थ, चांभार जात घ्या. ब्राह्मणी विचारधारेनुसार चांडाळ स्त्री व कैवर्तक जातीचा पुरुष यांची संतती म्हणजे चांभार ही जात. पण चांभारामध्ये अशी कथा प्रचलित आहे की, त्यांची उत्पत्ती ब्राह्मणापासून झाली. चार ब्राह्मण भाऊ नदीवर अंघोळीला गेले होते. त्यांना दिसले की, एक गाय गाळात फसून रूतत चालली आहे. त्यांनी आपल्यातल्या धाकट्याला त्या गाईला सोडविण्यासाठी पाठविले. पण तो धाकटा भाऊ गाईला वाचविण्याच्या खटपटीत असतानाच गाय मेली. तेव्हा भावांनी धाकट्याला त्या गायीचे शव बाहेर काढायला लावले. त्यानंतर ब्राह्मणांनी ह्या गाय वाचविणाऱ्या ब्राह्मणाला जातिबहिष्कृत केले व त्याला ते 'चांभार' म्हणू लागले.

न्हावी जात तर स्वतःला ब्राह्मणांहूनही उच्च समजते. ते सांगतात की, ब्रह्मदेवाची मुंज झाली तेव्हा शेषनाग मनुष्यरूपाने तिथे उपस्थित झाला व त्या मनुष्यरूपी शेषनागापासून न्हावी जात निर्माण झाली. अनेक जाती आपण कोण्या ब्राह्मणाची संतती असल्याचे सांगतात त्याचप्रमाणे बऱ्याच जाती आपली उत्पत्ती काही अलौकिक व पवित्र वस्तूपासून झाल्याचेही मानतात. तामिळनाडूतील सराफ सांगतात की यज्ञातील अग्नीपासून त्यांची जात जन्मली. त्यामुळे सराफ ही जातच सर्वोच्च स्थानी असली पाहिजे. थोडक्यात म्हणजे ब्राह्मणांनी जे उच्च-नीचतेचे प्रारुप मांडले ते इतर कोणत्याच जातीला मान्य नाही; त्याबरोबरच उच्च-नीचता आहे किंवा असावी हे मात्र त्यांना मान्य आहे.

सारांश समाजाची जातवार विभागणी आणि जातीजातीतील उच्च-नीचता या दोन्ही पैलूंना सर्व जातींची मान्यता होती. मतभेद फक्त कोणत्या जातीला उच्च म्हणावे व कोणत्या जातीला तुलनेने नीच ठरवावे, या बाबतीत होता. आपण जर असे मानले की, एका विशिष्ट कालखंडात एक नेमकी उतरंड प्रस्थापित झाली आहे तर त्या प्रस्थापित उतरंडीत खालच्या स्तरावर असणारी जात आपले वरच्या स्तरावर उन्नयन व्हावे यासाठी खटपट करील हे स्पष्टच आहे. त्या खटपट करणाऱ्या जातीला राजकीय पाठिंबा मिळाला तर असे उन्नयन होण्याची शक्यताही असे. माझे ज्येष्ठ मित्र व इतिहासकार सदाशिवराव आठवले म्हणत की, "आम्हा इतिहासकारांवर असा आरोप केला जातो की, तुम्ही (१७ व्या व १८ व्या शतकातील हिंदुस्थानाचा) राजकीय इतिहास मात्र लिहिता. सामाजिक हालचालींचा इतिहास लिहीत नाही. असे आहे की, समाजात काही घडले तर त्याची नोंद घ्यायची ना? जातिभेद नाहीसा झाला, अस्पृश्यता संपली (किंवा संपविण्याबद्दल वाद झाला) तर तो इतिहास होईल." पण हा युक्तिवाद पूर्णपणे खरा नाही. सुरुवातीच्या ब्रिटिश प्रशासकांनाही असेच वाटत होते की, हिंदू समाज कोणतेच बदल न होता, एखाद्या डबक्यासारखा, स्वस्थ व स्थिर रूपात शेकडो वर्षे पडून आहे. पण कोणताच, ज्याच्या ठिकाणी थोडे का होईना चैतन्य आहे असा, समाज याप्रमाणे निर्विकार असू शकत नाही. हिंदू समाजातही बदल होत होते आणि ते नीच स्तरांवरील जातींनी आपला स्तर उंचावण्यासाठी केलेल्या प्रयत्नातून होत होते.

हे उन्नयन कशा प्रकारे होत असे याचे उदाहरण गुप्ता यांनी दिले आहे. "सर्वच ब्राह्मण, केवळ ते ब्राह्मण आहेत एवढ्यामुळे, जातींच्या उतरंडीत, उच्च स्थानावर असत असे नाही. जातककथांवरून असे दिसते की, ब्राह्मणांचे स्थान त्या काळी सरंजामदारांपेक्षा खालचेच होते. उत्तर हिंदुस्थानातील राजांनी आपले पौरोहित्य ब्राह्मणांना दिले तोपर्यंत ब्राह्मणांना (तुलनेने) खालची जागाच दिली जात होती. यावरून दिसून येते की, केवळ धर्मकृत्यातील अधिकारामुळे ज्ञातीला मोठेपणा मिळत नसे. त्या मोठेपणाला राजकीय व आर्थिक आधार असावा लागे." (पान १८९) सर्व ब्राह्मण (पोट) जाती जातींच्या मनोऱ्यामध्ये एकाच मजल्यावर असत असेही नाही. मगध देशातील 'कुरा पांचाळ ब्राह्मणा'ना 'केवळ नावापुरते ब्राह्मण' असे म्हटले जाई.

काही अभ्यासक असे मानतात की, जातींच्या उन्नयनाचे प्रयत्न मनोच्यातील सगळ्यात वरच्या मजल्यातील जातींकडून आणि तळमजल्यावरील जातींकडून होत नसत. जास्तच नेमकेपणाने बोलायचे झाले तर ब्राह्मणाना उन्नयनासाठी प्रयत्न करण्याचे कारणच नव्हते; तर दलितांना तसे करण्यास अवसरच नव्हता. वर आपण पाहिलेच की, जातींची उतरंड कायम एकाच प्रकारची राहिली असे नाही. म्हणजे प्रत्येक उतरंडीत ब्राह्मणच सर्वोच्च पदी राहिले होते असे नाही. त्यामुळे त्यांनाही किंवा त्यांच्यातील काही (पोट) जातींना उंचीवर नेण्याची खटपट करावी लागलीच. तीच गोष्ट दलितांची. आपल्या जातीला अधिक उच्चपद लागावे यासाठी दलितातील निरनिराळ्या जातींनी "उठाव" केल्याची उदाहरणे आहेत. "तंत्रविद्या" ही अशा, उतरंडीतील नीचतम स्तरावरील जातींनीच स्वतःच्या उन्नयनासाठी लढविलेली युक्ती होती. (पान १९१)

(३)

स्वातंत्र्यानंतर जी घटना आपण मान्य केली ती व्यक्ती आणि समाज यांच्या दरम्यान लिंग, कुटुंब, जात, प्रदेश यांच्या रूपाने काही कुंपणे उभी आहेत, असे मानतच नाही. म्हणजे व्यक्ती आपल्या कर्तृत्वाने स्वतःचे उन्नयन करून घेऊ शकते. आर्थिक किंवा राजकीय परिमाणात खालच्या पायरीवर बसणारी व्यक्ती वरच्या पायरीवर जाऊ शकते. ज्या जातींना काही काळापुरते 'सकारात्मक पक्षपाती' आरक्षण देण्यात आले त्याचाही उद्देश त्या जातीतील व्यक्तींचे उन्नयन व्हावे, असा होता. 'जातीचे उन्नयन' ही संकल्पना भारतीय घटनेत बसू शकत नाही.

तथापि जातीय भावना केवळ कायदे करून व घटनात्मक तरतुदींच्या सहाय्याने नाहीशी करता येत नाही. त्यामुळे जातींच्या उन्नयनाची शेकडो वर्षे चालत आलेली प्रक्रिया भारतीय घटनेच्या अंमलबजावणीनंतरही चालतच राहिली. नवीन अंमलात मतपेढीला महत्त्व आले व त्यामुळे ज्या जातीचे मतदार अधिक त्या जातीला राजकीय फायदा मिळू लागला. महाराष्ट्रात मराठा जातीची संख्या ३१ ते ३५ टक्के आहे. त्या जातीची राजकारणावर व निदान ग्रामीण अर्थव्यवस्थेवर केवढी पकड आहे ही कायम अनुभवाला येत असलेली गोष्ट आहे. पण ज्यांची संख्या कमी आहे अशा जातींना एकत्र येऊन जातिसमूहाचे राजकारण करावे लागले. याचमुळे उत्तर–प्रदेशात 'अजगर' व गुजरातेत 'खाम' या जातिसमूहांना काही काळ महत्त्व आले. 'अजगर' मध्ये अहीर, जाट, गुजर व रजपूत या जाती समाविष्ट होत्या. केवळ जातिबद्धतेच्या दृष्टिकोणातून पाहिले तर या जातींनी एकत्र यावे अशी कोणतीच जवळीक त्यांच्यात नव्हती. गुजर आणि जाट यांच्यातील वैमनस्य प्रसिद्ध होते. गुजर व जाट यांच्यात दंगेही झाले होते. तथापि निवडणुकीतील फायद्यांसाठी या जाती एकत्र आल्या व नंतर व्हावा तितका फायदा होत नाही असे वाटून त्या परस्परांपासून दूरही गेल्या. त्यातून घ्यायचा बोध तो हाच की, जातिसमूहाची बांधणी ही तात्कालिक सोय असून ती काही प्रागतिक चळवळ नाही. हीच गोष्ट 'ऑल इंडिया कुर्मी सभे'च्या अनुभवावरून स्पष्ट होतो. कुर्मींच्या अनेक जाती आहेत. त्यांच्यात बेटी व्यवहार तर होत नाहीच पण रोटी व्यवहारही निषिद्ध आहे. पण व्यावहारिक फायद्यासाठी त्यांनी 'सभा' स्थापन केली.

ह्या पृष्ठभूमीवर आता आपण जातिनिहाय जनगणनेचा निर्णय तपासला पाहिजे. ही मागणी मुळात 'इमाजा' समूहाकडून पुढे आली. जर 'अनुसूचित जाती व जमाती' (अजाज) यांची गणना जातिनिहाय होते, तर आमची का नको; आम्हासही 'सकारात्मक पक्षपाती आरक्षण' लागू आहे, असा तो युक्तिवाद होता. पण 'अजाज' समूहाला राजकीय आरक्षण (म्हणजे विधिमंडळातील राखीव जागा) हे देखील मिळते आहे. 'अजाज' यांच्यासाठी राखीव मतदार संघ ठरवायचे असल्याने त्यांची जातिनिहाय जनगणना चालू राहाणे गरजेचे होते. ह्या राखीव जागा ठेवणे देखील भारतीय घटनेचा जो ध्येयवाद आहे त्याच्या विरोधातच आहे. त्याचमुळे फक्त पहिल्या दहा वर्षांपर्यंतच 'अजाज'साठी राजकीय आरक्षण ठेवावे असे घटनेत म्हटले होते. (पण आज साठ वर्षांनंतरही ते चालूच आहे.) असो. आता मुद्दा 'इमाजां'ची जातीय गणना करण्याचा आहे. याप्रमाणे एकदा आपण 'इमाजां'ची जातीय गणना करू लागलो की, 'इमाजां'साठी राजकीय आरक्षण हवे ही मागणी येईलच. त्याची प्रस्तावना

मा. छगनराव भुजबळ यांनी केलीच आहे. 'इमाजां'ची संख्या एकूण लोकसंख्येच्या ५२% आहे, असे म्हणतात. तसे झाल्यास इमाजांसाठी लोकसभेत निदान ३०% जागा राखीव ठेवाव्या लागतील.

राजकारणी लोक काय शक्कल काढतील, ते सांगता येत नाही. त्यामुळे काही लोकांनी असा संशय घेतला आहे की, मराठा जातीसाठी आता जी नोकऱ्या व शैक्षणिक संस्थातील प्रवेशातील (म्हणजे अराजकीय बाबतीत) आरक्षणाची मागणी पुढे रेटली जात आहे ती इमाजांच्या उन्नयनाच्या आकांक्षांना शह देण्यासाठी केली जात असावी. महाराष्ट्रात इमाजांना राजकीय आरक्षण मिळाले तर खुल्या जागांचे प्रमाण कमी होईल त्या प्रमाणात मराठा जातीचे आमदार कमी होतील! जर मराठा जातीचा 'इमाजा'त समावेश झाला तर ही आपत्ती टळेल. समजा, मराठा जातीचा 'इमाजा'त समावेश झाला नाही तरी अराजकीय आरक्षणाची मागणी मान्य झाल्यास मराठा जातीचा फायदाच आहे.

'इमाजां'च्या आरक्षणाचा संदर्भ बाजूला ठेवून मराठा जातीच्या अराजकीय आरक्षणाचा मुद्दा विचारात घेतला तर काय दिसते? जातिबद्ध समाजात जातीच्या उन्नयनाची जी प्रक्रिया होती तीच भारतीय घटनेच्या संदर्भात चालू ठेवण्याचा तो एक प्रयत्न आहे. 'अजाज' यांना जे अराजकीय आरक्षण देण्यात आले ते 'अजाज' मधील व्यक्तींच्या उन्ननयात काही अडचणी होत्या यासाठी देण्यात आले. आरक्षणाचे उद्दिष्ट जातीचे उन्नयन हे नसून व्यक्तींना समान संधी देण्याची व्यवस्था करणे हे आहे. तथापि, आपण त्या आरक्षणाचा उपयोग जातीच्या उन्नयनासाठी करीत आहोत. तसे आपण अनेक पाश्चात्त्य संकल्पनांना आपल्या वास्तवाला साजेल असे अर्थ दिले. इहवाद (सेक्युलरिझम) याचा अर्थ आपण 'सर्वधर्मसमभाव' असा केला. समाजवाद (सोशॅलिझम्) याचा अर्थ आपण खासगी मालमत्तेला मूलभूत हक्काचा दर्जा न देता खासगी मालमत्तेला कायदेशीर संरक्षण देणे असा केला. लोकशाही (डेमॉक्रसी) याचा अर्थ आपण 'चर्चेने निर्णय घेणे' असा न करता 'हात वर करून निर्णय घेणे' असा केला. तेव्हा आरक्षण हे जर जातीच्या उन्नयनाचे म्हणजे वाढत्या सामर्थ्याचे लक्षण मानले, तर मराठ्यांनी आरक्षणाची मागणी करणे वावगे दिसत नाही. तसे असेल, तर अराजकीय आरक्षणापुरतीच त्यांची मागणी मर्यादित न राहता राजकीय आरक्षण त्यांनी मागितले तर तेही मान्य करावे लागेल.

मी सुरुवातीलाच म्हटले की, इमाजांची जातिनिहाय जनगणनेची मागणी व मराठ्यांची अराजकीय आरक्षणाची मागणी यांच्या विरोधात मी नाही. मला इतकेच दाखवायचे आहे की, भारतीय घटनेचा जो ध्येयवाद होता व ज्याच्या शिकवणुकीवर आमचे विचार पोसले गेले त्या ध्येयवादाशी या मागण्या सुसंगत नाहीत. यानंतर आता दोनच पर्याय उरतात. एक तर 'स्वातंत्र्य-समता-बंधुता' ही तत्त्वे ज्याचा आधार आहेत अशा समाजाची स्थापना हा ध्येयवाद आपल्या वास्तवाला उपयोगी नाही असे समजून त्याला काही वेगळे रूप द्यायचे किंवा ज्या व्यक्तींना किंवा गटांना त्या ध्येयवादाची मूळची प्रेरकता मंदावू नये असे वाटते त्यांची आपली विवेकी मते संयमाने व्यक्त करावयाची. त्याच उद्देशाने हा लेख लिहिला आहे.

संदर्भ :-

१. मराठा ओबीसीकरण - संपादक : प्रा. अशोक बुद्धिमंत. प्रकाशक : श्रमिक प्रतिष्ठान, कोल्हापूर प्रकाशन वर्ष : २००९.

२. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर, रायटिंग्ज ॲण्ड स्पीचेस वॉ. १.
एज्युकेशन डिपार्टमेंट, गव्हर्नमेंट ऑफ महाराष्ट्र, प्रकाशन वर्ष : १९७९.

३. इंटरॉगेटिंग कास्ट
दीपंकर गुप्ता.
पेंग्विन बुक्स. नवी दिल्ली. प्रकाशन वर्ष २०००.



लेखकांचा परिचय

❋ **प्रा. डॉ. अशोक चौसाळकर**

राजकीय उपपत्ती व राजकीय चळवळी या दोन्हीचेही मर्मज्ञ अभ्यासक.

पत्ता :– प्राध्यापक व विभाग-प्रमुख, विद्यानगरी, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर ४१६ ००४. दूरध्वनी : २६३९४८५

❋ **प्रा. रत्नाकर बापूराव मंचरकर**

मराठीचे सेवानिवृत्त अध्यापक, मध्ययुगीन मराठी वाङ्मयाचे अभ्यासक, साहित्य, शिक्षण आणि समाज यांवर वैविध्यपूर्ण लेखन, संपादन व शोध निबंध, लेखनाबद्दल राज्य पुरस्काराने सन्मानित.

पत्ता : श्री स्वामी समर्थ, १९, नंदनवन कॉलनी, कोहिनूर मंगल कार्यालयासमोर, सावेडी, अहमदनगर ४१४ ००३.

❋ **प्रा. डॉ. बी. एस. वाघमारे**

राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर मराठवाडा विद्यापीठ, औरंगाबाद.

पत्ता : डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर मराठवाडा विद्यापीठ, औरंगाबाद.

❋ **प्रा. डॉ. सुधीर रसाळ**

मराठी विषयाचे प्राध्यापक (निवृत्त). डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर मराठवाडा विद्यापीठ, औरंगाबाद. मराठी काव्याचे थोर अभ्यासक. 'नवभारता'च्या संपादक मंडळाचे सभासद.

पत्ता : १००, श्रेयनगर, नवा उस्मानपुरा, औरंगाबाद ४२१ ००५. दूरध्वनी : २३३८१३४.

लेखकांस आवाहन

नवभारत मासिकामध्ये दर्जेदार वैचारिक लेखनाचे आम्ही नेहमीच स्वागत करतो. पण नवभारताकडे आपले लेखन पाठविण्यापूर्वी काही काळजी घ्यावी अशी विनंती आहे.

१. आपले लेखन सुवाच्य अक्षरात कागदाच्या एकाच बाजूस असावे.

२. आपण लेखनासाठी जे संदर्भ वापरले असतील ते लेखाच्या शेवटी काही टीपा असल्यास त्यासह द्यावेत.

३. महत्त्वाचे म्हणजे आपण आपला लेख यापूर्वी कुठल्याही नियतकालिकात प्रसिद्धीसाठी पाठविलेला नाही याची स्पष्ट कल्पना नवभारतच्या संपादकांना द्यावी.

४. नवभारतमध्ये लेख छापण्यापूर्वी तो संपादक मंडळाच्या योग्य त्या सदस्याकडे वाचनासाठी व अभिप्रायासाठी पाठविला जातो त्यामुळे तो लेख कुठल्या महिन्यात नवभारतमध्ये येईल किंवा येणार नाही हे यथावकाश कळविले जाईल याची लेखकांनी कृपया नोंद घ्यावी.

आपल्या सहकार्याबद्दल संपादक मंडळ आपले आभारी आहे.

— संपादक मंडळ

अनुक्रमणिका

आपल्या ग्रंथालयात अवश्य हवीत अशी

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ ग्रंथमालेची

संग्राह्य वैचारिक मराठी प्रकाशने

	सुधारित किंमत २० नोव्हेंबर २००६ पासून लागू
वैदिक संस्कृतीचा विकास (तिसरी आवृत्ती) । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	३०० रु
अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) । ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती	२०० रु
पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास । डॉ. सुमंत मुरंजन	१२० रु
हिंदी साहित्यविचार । प्रा. प्यारेलाल गोहेल	२५ रु
श्री. यशवंतराव चव्हाण अभिनंदन ग्रंथ	६० रु
संशोधन साधना । डॉ. वसंत स. जोशी	६० रु
आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास । ऋग्वेदी	१५० रु
वागीश्वरी । डॉ. गो. के. भट	६० रु
प्रस्थानभेद (प्राचीन १४ विद्यांची माहिती) पुनर्मुद्रण । गं. बा. लेले	५० रु
गिर्यारोहण परिचय । अच्युत खोडवे	४० रु
इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (दुसरी आवृत्ती) । सदाशिव आठवले	१३० रु
दासशूद्रांची गुलामगिरी (भाग २) । शरद पाटील	१५० रु
शाहीर हैबती । डॉ. शिवाजीराव चव्हाण	४० रु
गीताचिकित्सा । भाऊ धर्माधिकारी	१४० रु
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (चरित्र) । सौ. मालती देशपांडे	२५ रु
बौद्ध धर्माचा अभ्युदय आणि प्रसार । प. ल. वैद्य	५० रु
हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन (संवर्धित दुसरी आवृत्ती) । मे. पुं. रेगे	१६० रु
पाच पुस्तक-परीक्षणे । वा. म. कुलकर्णी	६० रु
भेदविलोपन : एक आकलन । अशोक केळकर	३० रु
कॉलिंगवुडची कलामीमांसा - एक भाष्य । रा. भा. पाटणकर	१०० रु
धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार । दि. के. बेडेकर	३० रु
आचार्य शं. द. जावडेकर : व्यक्तित्त्व आणि विचार	१०० रु
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, कार्य आणि विचार	१५० रु
इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव । मे. पुं. रेगे	१२० रु
प्राज्ञपाठशाळा आणि तिची परंपरा	२०० रु
चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (तृतीयावृत्ती) । सदाशिव आठवले	१०० रु
विनोबांची संस्कृत साम्यसूत्रे (रसग्रहणात्मक मराठी अनुवाद) । वसंत नारगोलकर	१२० रु
नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकतंत्र : भारतीय संदर्भात विवेचन । द. ना. धनागरे	४० रु
प्राचीन भारत : समाज आणि संस्कृती (निवडक मौलिक लेखांचा संग्रह) । डॉ. म. अ. मेहेंदळे	५५० रु
हिंदुधर्माची समीक्षा आणि सर्वधर्मसमीक्षा (दुसरी आवृत्ती) : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	२२५ रु
पाश्चात्य नीतिशास्त्राचा इतिहास (दुसरी आवृत्ती) : प्रा. मे. पुं. रेगे	१६० रु

१) ग्रंथालये व संस्थांना किंमतीत १० टक्के सूट. पोस्टेजचा खर्च वेगळा पडेल. २) व्ही. पी. ची पद्धत नाही.
३) पैसे मनिऑर्डरने वा ड्राफ्टने पाठवावेत.

संपर्कासाठी पत्ता : चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२८०३ (जि. सातारा) फोन: (०२१६७) २२०००६

हे मासिक घ. वा. जोशी यांनी के'सागर ग्राफिक्स ॲण्ड प्रिंटर्स, गणपती आळी, वाई, पिन : ४१२८०३ येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका